MINISTERIO DE EDUCACIÓN SUPERIOR

"APUNTES PARA UN LIBRO DE TEXTO"

CONFERENCIAS DE LÓGICA DIALÉCTICA

ZAIRA RODRÍGUEZ UGIDOS

Estos apuntes se editan con el interés de que el estudiante pueda disponer de un material de estudio, de carácter transitorio, hasta tanto se cuente con el texto oficial correspondiente.

Departamento de Textos y Materiales Didácticos

FACULTAD DE SUPERACION DE PROFESORES DE CIENCIAS SOCIALES

UNIVERSIDAD DE LA HABANA

CONFERENCIAS DE LOGICA DIALECTICA

Profesora: C.D. Zaira Rodríguez Ugidos

Sub-Directora del Centro de Estudios

Filosóficos de la Academia de Ciencias

de Cuba.

Los trabajos que recoge esta publicación bajo el título Conferencias de Lógica Dialéctica han sido elaboradas por la C.D. Zaira Rodríguez Ugidos, Subdirectora y Jefa - del Departamento de Materialismo Dialéctico del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Cuba.

Este conjunto de pequeños ensayos, al abordar problemas sustanciales de la dialéctica y la lógica marxista-leninista constituye, por su gran actualidad teórica y - práctico-Ideológica, un valioso material de estudio para los profesores de filosofía marxista-leninista de los diferentes C.E.S. del país.

Queremos dejar constancia de nuestra gratitud al Instituto de Filosofía de la A.C.C. y, en particular, a - la C.D. Zaira Rodríguez Ugidos permanente colaboradora -- de nuestra Facultad por el trabajo realizado en aras de - viabilizar la presente edición.

Universidad de la Habana
Facultad de Superación de Profesores
de Ciencias Sociales.
1 9 8 3

I N D I C E

UN DILEMA SUPERADO

A Hegel se le debe el mérito histórico de haber concebido una nueva teoría lógico-filosófica del pensamiento: - la lógica dialéctica o "lógica especulativa", según la terminología hegeliana. En su obra, Hegel desarrolla y sistematiza una idea que surge en el pensamiento filosófico burgués del S. XVIII con Renato Descartes y Francisco Bacon, - a saber, las limitaciones de la lógica tradicional aristotélica como método general del conocimiento científico y - la necesidad de sentar las bases de una lógica capaz de reproducir el movimiento del pensamiento, guiándolo en el -- proceso de la adquisición de verdades desconocidas. Al elaborar una nueva teoría filosófica sobre el pensamiento lógico, Hegel parte de la delimitación precisa que su predecesor, E. Kant, establece entre la lógica formal o "lógica general" entendida como procedimiento analítico que garantiza la corrección formal del conocimiento ya adquirido, y la lógica trascendental o lógica de la verdad, que constituye el fundamento del carácter sintético del movimiento - del pensamiento en su camino hacia la verdad. Si el aporte del kantismo estribó en haber admitido la naturaleza -- sintética y contradictoria del pensamiento, no es hasta -- Hegel que estas ideas se llevan hasta sus últimas consecuencias, cuando concibe un sistema teórico acerca de la - dialéctica de las formas del pensamiento. De este modo en la filosofía moderna burguesa desde Bacon y Descartes hasta Hegel tiene lugar una transformación radical en la ciencia de la lógica. El resultado de este proceso es doble. Por un lado, se establecen los límites precisos del objeto de estudio de la lógica tradicional que se desgaja, entonces, del sistema filosófico y se convierte en una ciencia particular: la lógica formal; y por otro lado, se elabora,

aunque aún desde posiciones idealistas, una nueva concepción lógica-filosófica del pensamiento y un método general del conocimiento: la lógica dialéctica. Y no es meramente casual, por supuesto, la coincidencia de la caducidad del carácter filosófico de la lógica tradicional con la génesis de la lógica dialéctica como ciencia filosófica. La desaparición del carácter filosófico de la primera condiciona el surgimiento de la segunda. Si indagáramos -las causas de la crisis del valor filosófico y metodológico general de la lógica tradicional las hallaríamos en el desarrollo de la práctica social, de la técnica y de las ciencias modernas que exigían ya una concepción filosófica radicalmente nueva del método general del conocimiento. De ahí que sea hasta cierto punto inexacta la valoración de Hegel como autor exclusivo de la lógica dialéctica, si tenemos en cuenta que el surgimiento de esta ciencia filosófica es el resultado necesario del desarrollo del conocimiento humano. Este desarrollo deduce a lo que algunos autores han denominado "dialéctización de las ciencias", proceso progresivo que continúa acentuándose en nuestra época.

Sin embargo, a Hegel no sólo se le sobrevalora al atribuirle el mérito exclusivo de la creación de un nuevo fundamento lógico-metodológico del conocimiento teórico, sino que se le reprocha enérgicamente por ello en tanto autor de una concepción dialéctica del pensamiento pretendidamente ajena al carácter riguroso y exacto de las ciencias positivas contemporáneas. Tal es el caso de la valoración positivista contemporánea sobre la dialéctica hegeliana, considerada peyorativamente como "especulativa", o anticientífica pero no precisamente por su idealismo, sino por su valor revolucionario de índole teórico y, sobre todo, práctico. No es un secreto para nadie que el objetivo de

la crítica positivista contemporánea a la dialéctica hegeliana es, en última instancia, el enfrentamiento y la "refutación" del valor crítico-revolucionario de la dialéctica misma en su expresión más pura, esto es, la dialéctica científica marxista-leninista. La crítica positivista y neo-positivista a la dialéctica como teoría filosófica general y como método lógico tiene profundas raíces gnoseológicas y clasistas, y es expresión de la crisis y del reduccionismo por las que atraviesa, como es sabido, la filosofía burguesa contemporánea.

Ahora bien las valoraciones críticas del hegelianismo, y no sólo las positivistas, a menudo acusan a Hegel de haber identificado indebidamente la lógica formal con el método metafísico de pensar y de haber contrapuesto innecesariamente y de manera excluyente la lógica dialéctica a la lógica formal. De acuerdo con esta imputación también sería Hegel el autor de un dilema injustificado y superado en nuestros días: lógica dialéctica o lógica formal. Ellos nos obliga necesariamente a remontarnos a la concepción hegeliana de la lógica formal y su relación con la lógica dialéctica con el fin de esclarecer la responsabilidad del hegelianismo en la introducción de un dilema que, indudablemente, es injustificado en el contexto del conocimiento científico contemporáneo.

En las obras dedicadas a la ciencia de la lógica (ver Introducción a la filosofía, Ciencia de la lógica y la lógica de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas) Hegel plantea el problema de la relación de la lógica formal tradicional y sus principios con la lógica especulativa o dialéctica y sus principios. Realmente se trata del replanteo de un problema que, como hemos visto, se venía debatiendo desde hacía más de un siglo, sólo que con He-

gel llega a su plena maduración. El problema aparece especialmente analizado en las introducciones de estas obras - y en el cuerpo mismo de la "Gran lógica" y de la "Pequeña lógica", cuando se definen las categorías de identidad, diferencia, contradicción y oposición. En la introducción a la "Pequeña lógica" o lógica de la *Enciclopedia*. Hegel establece una diferenciación nítida entre tres formas o niveles de lo lógico: 1) la forma lógica del entendimiento, - 2) la forma lógica de la dialéctica o razón negativa y 3) la forma lógica del pensamiento especulativo o razón positiva. Al estudiar estas formas o niveles del pensamiento,- Hegel aplica el principio dialéctico de la unidad de lo - histórico y lo lógico. Se trata, a su entender, de tres - formas históricas que a la vez constituyen aspectos o momentos lógicos del pensamiento en general o integralmente concebido. De acuerdo con Hegel, la forma del entendimiento, propia de la filosofía desde la antigüedad hasta Kant, se caracteriza por establecer determinaciones abstractas - e inmutables opuestas a la representación. Esta forma de - lo lógico dió lugar al surgimiento de la lógica tradicional aristotélica o lógica del entendimiento que prevalece- hasta Kant y cuyos principios generales son el de identidad, el de exclusión de la contradicción y el del tercero- excluído. La forma lógica del entendimiento es valorada - por Hegel como *un nivel histórico y lógicamente necesario* en el proceso de la formación del pensamiento. Y, *solamente llevada a su límite extremo*, esta forma da lugar a lo - que Hegel denominó la *metafísica anterior u ontología tradicional*. La segunda forma de lo lógico o dialéctica se - caracteriza por ser la negación de la primera forma y por- constituir una etapa en el desarrollo del pensamiento, que coincide con el denominado criticismo kantiano. A esta - forma de lo lógico se le debe el haber salido de los lími-

tes estrechos del entendimiento, caracterizado por una confianza ingenua en la identidad inmediata entre las formas del ser y el pensar. El criticismo, basado en el principio de la oposición absoluta entre el ser y el pensar, pone en duda esta identidad; sin embargo, llevado hasta su límite extremo, conduce al agnosticismo y al escepticismo propios del kantismo. La tercera forma de lo lógico o forma especulativa es la síntesis dialéctica de las dos etapas anteriores. Aquí, según Hegel, lo lógico llega a su "verdad" y a su perfección en virtud de que encierra en una negación dialéctica los aspectos positivos de las dos etapas anteriores, alcanzando un nivel superior en el desarrollo del pensamiento: la razón especulativa. El principio que rige esta forma de lo lógico es el de la identidad dialéctica de los opuestos que, de acuerdo con Hegel, incluye tanto el principio de la identidad del entendimiento como el principio de la negación escéptica de la razón negativa. De este modo, para Hegel la razón especulativa es el resultado de un proceso de desarrollo dialéctico y contiene como aspectos superados dialécticamente tanto al entendimiento como a la razón negativa. Y, por lo tanto, esto significa que la razón especulativa de no contener los aspectos afirmativos y abstractos del entendimiento puede degenerar en razón negativa o escéptica.

¿Qué importancia tienen estas ideas para conocer en toda su amplitud la concepción hegeliana de la lógica formal-tradicional y su relación con la lógica dialéctica? En primer lugar, es necesario tener en cuenta que Hegel otorga a la lógica formal y sus principios una significación determinante en la formación histórica y lógica del pensamiento especulativo. Sería erróneo pensar que Hegel opuso absolutamente el entendimiento, regido por los principios lógico-formales, a la razón positiva, presidida por los principios

lógico-dialécticos. Es precisamente el entendimiento el que garantiza el tránsito de la negación desnuda y escéptica, propia de la razón negativa, a la razón positiva. Y en ello se encierra el valor de la noción hegeliana de negación dialéctica o negación de la negación, que incluye no sólo la negación sino también la afirmación como momentos indispensables de la síntesis superior.

En segundo lugar, la lógica formal como lógica del entendimiento rige de manera independiente sólo en esa fase histórica del desarrollo del pensamiento. En este sentido, para Hegel la lógica formal y el principio de la identidad abstracta marcan una fase necesaria del desarrollo del pensamiento. Ahora bién, en el nivel del pensamiento especulativo o dialéctico positivo, la forma lógica del entendimiento, y por lo tanto, la lógica formal tradicional, están comprendidas en una lógica superior que es la dialéctica. De ahí que Hegel señale que en el principio de la identidad concreta o identidad en la diferencia está presente, aunque de modo superado, el principio de la identidad abstracta. Es necesario tener en cuenta que Hegel ha elaborado una nueva teoría filosófica del pensamiento, destinada a sustituir la teoría lógico-filosófica imperante aún en su época. Es por eso que dentro de los límites de la lógica de la razón, la lógica del entendimiento no actúa como teoría independiente, sino como algo superado, de igual modo que las matemáticas elementales entran a formar parte integrante de la matemática superior. Si bien Hegel no reconoce la lógica formal como método filosófico y como teoría filosófica sobre la razón, tampoco niega la necesidad de la lógica del entendimiento como fase histórica y como elemento componente de la lógica especulativa.

En tercer lugar, Hegel se refiere a la lógica formal-

como método y teoría filosóficas del pensamiento. Y su valoración coincide con el proceso real del conocimiento que trajo como consecuencia que la dialéctica sustituyera a la teoría filosófica del pensamiento basada en los principios de la lógica formal. El error de Hegel consistió, entonces, en desconocer la perspectiva del desarrollo de la lógica - formal como ciencia particular o rama independiente del conocimiento científico. Asimismo, Hegel en su época conoce - de los intentos de formalización y cálculo de la lógica formal, pero los considera inútiles y falsos. 1) En ello radica la insuficiencia de la valoración hegeliana de la lógica formal. Pero en modo alguno es justa la apreciación- según la cual Hegel desconoció de manera absoluta la lógica formal identificándola con el método metafísico. Es preciso, además aclarar que Hegel no elabora el concepto de - "método metafísico". Esto es un aporte de la filosofía -- marxista-leninista. Para Hegel "la metafísica" es la ontología precedente, que absolutizando los principios del entendimiento, los extiende más allá de sus fronteras reales y parte de la identidad inmediata del ser y del pensar sin establecer una relación dialéctica entre ellos. Y quizás - sea ésta una de las ideas más revolucionarias del hegelianismo, esto es, el establecimiento del principio dialéctico de la identidad de la ontología, la lógica y la teoría- del conocimiento, eliminando de este modo la división metafísica existente entre estos cuerpos teóricos constitutivos del sistema filosófico tradicional.

1) Hegel, G.W.F. Ciencia de la Lógica, ed. Solar-Hachette Argentina, 1968. T. II pg. 544-545.

Sólo a la luz de estas ideas pueden entenderse también las referencias de los clásicos del marxismo-leninismo a la lógica formal. Cuando Engels, en reiteradas ocasiones, y, más tarde Lenin, señalan la superación de los principios de la lógica formal por la dialéctica, se refieren siempre a la primera como método general del conocimiento y no como ciencia especial. Así, por ejemplo, Engels escribe: "Pero, en rigor, casi todas las pruebas de las matemáticas superiores, comenzando por las primeras del cálculo diferencial, son falsas, desde el punto de vista de las matemáticas elementales. Y esto no puede ocurrir de otro modo si, como aquí sucede, pretendemos demostrar por medio de la lógica formal los resultados obtenidos en el campo dialéctico" 1) Tanto en este caso en las referencias de Lenin a la lógica formal y a la dialéctica en la obra Insistiendo sobre los sindicatos, 2) el problema que se debate es el de la relación de la dialéctica con la lógica formal en su función filosófica-metodológica, y jamás se tiene en cuenta, en estos casos, a la lógica formal como ciencia particular acerca de la corrección formal del pensamiento. A los clásicos del marxismo-leninismo les interesa fundamentalmente el análisis de un problema filosófico presente en el conocimiento científico de su época: el problema de la crisis del método metafísico de pensar, que es resultado de la extrapolación de los principios lógico formales a la gnoseología, a la metodología del conocimiento y a la concepción del mundo, y su sustitución progresiva por el método dialéctico de pensar.

1) Engels, F. Anti-Dühring. ed. Pueblos Unidos, Montevideo 1960 pg. 164.

2) Lenin, V.I. Insistiendo sobre los sindicatos ... Obras Escogidas de V.I.Lenin, ed. Progreso, Moscú, 1970 pg. 553-554.

De modo tal que el dilema lógica formal (lógica de la demostración del conocimiento ya adquirido y fundamento lógico del conocimiento científico general) o lógica de la verdad (lógica del proceso de la adquisición de nuevos conocimientos) tuvo su razón de ser en determinada época histórica del desarrollo del conocimiento humano. En esa etapa, que abarca desde la época del surgimiento de la filosofía moderna burguesa de los siglos XVI y XVII hasta la filosofía clásica alemana, se dirime el problema de la insuficiencia de la lógica tradicional como método general y como método filosófico, a la vez que se sientan las bases de un nuevo método general del conocimiento científico basado en principios lógico-gnoseológicos dialécticos. Los clásicos del marxismo-leninismo retoman esta problemática y la formulan en los términos siguientes: métododialéctico versus método metafísico, destacando que los fundamentos lógico-filosóficos del primero se hallan en una nueva ciencia filosófica del pensamiento, la lógica dialéctica, que ineludiblemente desplaza a la lógica formal en tanto ciencia lógico-filosófica del pensamiento exclusivamente. Fuera de estos límites históricos precisos y de las características del dilema planteado, no tiene sentido el problema. A pesar de ello, a lo largo de varios decenios del presente siglo filosófos marxistas y no-marxistas han debatido en torno al tema de la relación entre la lógica formal y la dialéctica. El renacimiento de este dilema ha traido como consecuencia que, dadas las nuevas condiciones histórico-cognoscitivas en que se replantea la polémica, fueran alterados los polos o extremos de la alternativa. Ya que esta polémica, trasladada a nuestros días implica, por un lado, enfrentar a dos tipos diferentes de ciencias con objetos de estudio distintos: la lógica dialéctica marxista-leninista como ciencia lógico-filosófica del pensamiento y la lógica formal contem

poránea como ciencia particular no filosófica que se encarga del análisis de la corrección formal y de la estructura formal del conocimiento científico ya adquirido. Por otro lado, este debate replanteado en nuestra época significa o bien una actitud nihilista y escéptica hacia una de las dos ciencias y una sobrevaloración de la otra ciencia, o bien la pretensión de elevar la lógica formal contemporánea de ciencia especial a ciencia filosófica y método general del conocimiento.

Por esta razón, al plantearnos la relación lógica formal-lógica dialéctica debemos examinar el carácter y contenido de los dos polos o extremos antes de mediar la relación con una disyunción ("o") o con una conjución ("y"). Este análisis previo constituye un requisito y una condición indispensable para conocer si estamos frente a un problema científico real o simplemente ante un pseudo-problema, es decir, ante un problema inadecuadamente formulado, que lejos de contribuir al desarrollo del conocimiento engendra discusiones estériles. En este sentido, podemos afirmar que el dilema lógica formal o lógica dialéctica tuvo su razón de ser en condiciones históricas bien delimitadas y que hoy en día constituye un dilema superado. Al cambiar las condiciones histórico-cognoscitivos, cambia con ellas el contenido del problema mismo. Por eso en nuestra época se trata de la relación entre dos ciencias diferentes y entre ellas no cabe una opción excluyente.

La lógica formal contemporánea, en tanto ciencia específica del pensamiento, estudia una faceta necesaria del proceso de obtención de la verdad. Al exponer los principios y reglas de la corrección formal del pensamiento, esta ciencia tiene que ver en cierto modo con la veracidad del conocimiento humano. Sin embargo, el criterio formal

de veracidad del conocimiento es necesario, pero insuficiente para establecer la verdad del pensamiento. La lógica formal contemporánea y los métodos formalizados para el estudio del lenguaje natural y científico han alcanzado hoy tales logros que a nadie se le ocurriría poner en duda su valor científico. Hoy somos testigos del desarrollo de numerosos sistemas lógicos que son el resultado de las exigencias del propio proceso del conocimiento científico y de la diversidad de sus métodos y procedimientos de investigación y de demostración. A su vez, los procesos de automatización y de cibernetización son exponentes indiscutibles del valor práctico de los modelos formalizados del lenguaje. Esto indica que la lógica formal contemporánea se diferencia sustancialmente de la lógica tradicional, aunque todo lo valioso de la silogística aristotélica entra a formar parte de los cálculos desarrollados por la lógica formal contemporánea.

Como ciencia específica que estudia la corrección formal y la estructura formal del pensamiento, la lógica formal contemporánea, al igual que otras ciencias particulares necesita de la filosofía como teoría y método general del conocimiento. En sus investigaciones ella parte de categorías y conceptos desarrollados por la filosofía como el de la verdad y sus criterios, la esencia del pensamiento y sus leyes, la solución del problema fundamental de la filosofía, etc. Su objeto de estudio no es el pensamiento en general sino el análisis de un aspecto específico de éste, en particular, las reglas de la deducción de un juicio a partir de un sistema de juicios dados.

A diferencias de la lógica formal contemporánea, la lógica dialéctica marxista-leninista constituye una ciencia filosófica cuyo objeto de estudio es el pensamiento ló-

gico integralmente concebido y las leyes de su desarrollo. El problema central de la lógica dialéctica consiste en el- estudio del proceso de desarrollo del pensamiento de nivel- teórico en el alcance de su análogo objetivo o de la verdad. Y éste es un problema eminentemente filosófico por cuanto - se refiere a la verdad en su aspecto lógico. Asimismo, la - lógica dialéctica estudia las formas del pensamiento estructuradas en un sistema en virtud de que analiza estas formas en estrecha relación con su contenido concreto cognoscitivo, que son las leyes y categorías dialécticas. En el conoci-- miento de nivel teórico las formas del pensamiento integran un sistema plasmado en las teorías científicas, que actuan- como modelos ideales de la esencia multilateral de los fenómenos investigados. Por su parte, la lógica formal contemporánea estudia las formas del pensamiento en relación con su contenido abstracto o formal, que son los principios y le- yes lógico-formales. Esto determina que el estudio lógico- formal de las formas del pensamiento se eminentemente analítico, y que se lleva a cabo sin abordar el estudio del - sistema de las formas del pensamiento en su camino hacia la verdad. En cambio la lógica dialéctica, al vincular las formas del pensar a su contenido concreto cognoscitivo, puede- investigar el sistema de las formas del pensamiento en su - desarrollo. El pensamiento humano conforma sistemas teóri-- cos que constituyen modelos ideales de la esencia multilateral y en desarrollo del objeto estudiado. La lógica dialéctica estudia precisamente el pensamiento teórico plasmado - en diferentes teorías científicas concretas con el fin de - dar respuesta al problema del proceso de formación y desa-- rrollo de los conceptos y teorías, demostrando cómo y de -- qué forma se alcanzan a comprender en las formas del pensamiento las leyes objetivas que presiden el desarrollo de -- los fenómenos de la realidad. Por esta razón, con frecuen--

cia la lógica dialéctica es interpretada como una lógica gnoseológica o lógica de la verdad en la cual se capta el proceso de la creación y síntesis de las teorías científicas concretas. Por su parte, a la lógica formal contemporánea no se interesa por el proceso de la formación de las teorías científicas, ni aborda el estudio de éstas como modelos ideales del objeto real, sino que se centran en el análisis formal de los componentes estructurales de las teorías científicas (estructura formal) y de la corrección formal del lenguaje de las ciencias.

Uno de los problemas centrales que se discute actualmente, cuando se plantea el dilema lógica-formal-lógica dialéctica, es el de la contradicción. Algunos pensadores fundamentan el carácter antitético de estas ciencias argumentando que se erigen sobre principios excluyentes. Si el problema central de la lógica formal consiste en la exclusión de la contradicción a partir del principio de la identidad o de la no-contradicción, entonces esta ciencia debe oponerse absolutamente a la dialéctica como lógica, ya que esta última se basa y admite el principio de la contradicción dialéctica. Como veremos, semejante punto de vista es erróneo porque parte del supuesto de que la contradicción lógico-formal y la contradicción lógico-dialéctica son de naturaleza idéntica y por ello se excluyen recíprocamente. La eliminación de este pseudo-problema es posible si demostramos la naturaleza diferente de ambos tipos de contradicción y, por lo tanto, el carácter compatible de los principios lógico-formales y lógico dialécticos.

La contradicción lógico-formal se diferencia de la contradicción dialéctica por su contenido. La primera se refiere a la relación de exclusión inmediata que se establece entre dos términos opuestos dados en una misma rela-

ción, tiempo y sentido, en virtud de que uno de dichos términos o proposiciones es verdadero y el otro falso. La segunda, en cambio, se refiere a la relación de contradicción mediata que existe entre dos elementos, objetos o procesos de la realidad, en la que ambos son verdaderos por cuanto constituyen aspectos esenciales de la propia realidad. De modo tal que por su contenido las contradicciones formales son contradicciones que surgen entre elementos del lenguaje y que deben eliminarse para garantizar la corrección formal del pensamiento, su congruencia; en tanto que las contradicciones dialécticas expresan la interrelación real entre procesos y fenómenos opuestos de la realidad. Si la solución de las contradicciones formales consiste en su eliminación por la vía de la aplicación de las leyes y principios de la lógica formal, la solución de las contradicciones dialécticas reside en el desarrollo de los propios fenómenos de la realidad. En este caso el pensamiento no puede eliminarlas artificialmente, lo cual implicaría deformar el reflejo de la realidad, sino que debe seguirlas y reproducirlas fielmente a través de conceptos y categorías adecuadas. En relación con esto, V.I. Lenin, al referirse a la contradicción real que representa el movimiento y la necesidad de su reproducción teórica adecuada en la lógica del pensamiento señala:

"La dialéctica, en el sentido correcto, es el estudio de la contradicción en la esencia misma de los objetos: no sólo las apariencias son transitorías, móviles, fluídas, demarcadas sólo por límites convencionales, sino que también es así la esencia de las cosas". [1]

1) Lenin, V.I.- Cuadernos filosóficos - Ed. Política, La Habana, 1964. pg. 246.

Y más adelante expresa:
"... si todo se desarrolla, ¿no rige esto también para los conceptos y categorías más generales del pensamiento? De - lo contrario, ella significaría que el pensamiento no está vinculado con el ser. Pero en caso afirmativo, significa- que existe una dialéctica de los conceptos y una dialéctica del conocimiento que tiene significación objetiva" (1)

"... el problema no consiste en saber si existe el movimiento, sino en cómo expresarlo en la lógica de los conceptos" (2)

Ahora bien, si la contradicción formal se diferencia radicalmente de la contradicción dialéctica por su contenido, también se diferencia por su forma. Esta idea tiene una importancia crucial para la comprensión del problema- analizado en el presente trabajo y ha sido demostrada y - desarrollada en toda su amplitud por Z.M. Orudzhev y F. - Kumpf en su obra: Problemas y principios de la lógica dialéctica. (3) Es necesario detenernos en las tesis fundamentales expuestas por estos autores en la obra mencionada - para lograr una definitiva comprensión de la relación actual entre la lógica formal y la lógica dialéctica.

Como hemos visto, la lógica formal expone en calidad de uno de sus principios esenciales, la ley de la exclusión de las contradicciones, según la cual la unidad inmediata de los contrarios tomados en una misma relación y -

1) Lenin, V.I, Cuadernos filosóficos, ed. Política, La Habana, 1964, pg. 247-248.
2) Lenin, V.I. Cuadernos filosóficos, ed. Política, La Habana, 1964, pg. 248.
3) Orudzhev, Z. y Kumpf, F.- Problemas y principios de la lógica dialéctica, Moscú 1978, Capt. IV.

tiempo y sentido es imposible. Sin embargo, la unidad inmediata de contrarios en diferente relación, tiempo y sentido no implica exclusión, porque no se comprende como contradicción formal y es admitida por el pensamiento. Así, por ejemplo, cuando decimos: "Sócrates vivió en Atenas en el siglo V a.n.e." y Sócrates no vivió en Atenas en el siglo V a.n.e.", estamos ante una contradicción lógico formal. Pero cuando decimos: "Sócrates está vivo en el siglo V a.n.e." y "Sócrates está muerto en el Siglo I a.n.e.", se trata de dos proposiciones en diferente relación y tiempo y, por lo tanto, no se hallan en contradicción ni en relación de exclusión. Ahora bién, la contradicción dialéctica, objeto de estudio de la dialéctica y fundamento del principio lógico dialéctico de "la división del todo y el conocimiento de sus partes contradictorias", constituye una contradicción entre elementos reales que se oponen, también, en una misma relación, tiempo y sentido. De lo contrario, no se trataría de una contradicción. Como es sabido, la unidad de los contrarios fue descubierta desde la antigüedad como resultado del movimiento (Heráclito), como consecuencia de la formulación negativa de un problema (Zenón de Elea) o como resultado del análisis abstracto-cuantitativo esto es, como "diferencia extrema" entre opuestos que están mediados por múltiples eslabones cuantitativos (Aristóteles). La tesis aristotélica prevalece en las ciencias naturales de los siglos XVII y XVIII, cuando con ayuda de los métodos matemáticos, se inicia la investigación de las dependencias cuantitativas entre fenómenos opuestos como la acción y la reacción, la atracción y la repulsión, las fuerzas centrípeta y centrífuga, la energía potencial y la cinética. Al crear el primer cuadro sistemático de los procesos mecánicos, el conocimiento teórico alcanza su madurez inicial. Más tarde el conocimiento filosófico del siglo XIX, basado en el des

rrollo de las ciencias, comienza a reflexionar sobre fenómenos opuestos que pueden estar mediados, también, de modo cualitativo, dando lugar a una unidad de contrarios. Tanto en las contradicciones mediadas cuantitativamente como en las cualitativamente estamos en presencia de contradicciones que por su naturaleza son muy diferente a las lógico-formales. ¿Qué es lo que caracteriza a la contradicción lógico-formal?

Primero, se trata de una contradicción que tiene lugar entre elementos del lenguaje: proposiciones, conceptos, juicios, etc.
Segundo, estos elementos o términos opuestos se hallan en una misma relación, tiempo y sentido.
Tercero, entre estos términos o proposiciones opuestas se establece una relación inmediata.
Cuarto, este tipo de contradicción está ausente en la realidad objetiva, y su presencia en el pensamiento y, por ende, en el lenguaje es muestra de un error o de una incorrección lógico formal.
Quinto, entre dos proposiciones contrarias, al menos una de ellas es necesariamente errónea, las dos no pueden ser verdaderas.
Veamos un ejemplo.- Entre dos proposiciones:
"La luna es un cuerpo celeste" y "La luna no es un cuerpo celeste", una de las dos es errónea, porque la relación entre ambas proposiciones excluyentes es inmediata. Esa relación se expresa con ayuda de la conjunción "y" que siempre expresa la unión de modo inmediato. Esta relación se expresa habitualmente a través de la fórmula siguiente: $P . \bar{P}$ (dónde el punto ". "expresa la conjunción y el signo" – su imposibilidad).

Ya hemos señalado que las contradicciones dialécticas se diferencian de las lógico-formales atendiendo a su con-

tenido y a su forma. Atendiendo a su contenido la contradicción dialéctica se caracteriza por los siguientes rasgos. En primer lugar, las contradicciones dialécticas se dan en la realidad y en el pensamiento. En segundo lugar, se trata de opuestos en una misma relación, tiempo y sentido. En tercer lugar, se trata de una relación mediata entre contrarios. Entre los opuestos siempre existen eslabones mediadores. ¿Qué hace posible esa mediación? El carácter mismo de los opuestos, como veremos.

En la contradicción dialéctica la conjunción ocupa siempre un lugar subordinado. En la oposición formal de proposiciones y términos estamos frente a una relación de presencia y ausencia de una propiedad del mismo fenómeno. En el ejemplo citado. "La luna es un cuerpo celeste" y "La luna no es un cuerpo celeste", tenemos que tanto la primera proposición se opone a la segunda, como ésta a la primera. Se trata de una relación de presencia y ausencia de identidad. En este caso la identidad y la oposición son abstractas. Y ello se debe a que están separadas entre sí, porque la identidad no se da a través de la oposición y viceversa. En tanto que en la contradicción dialéctica existe una oposición concreta que significa ausencia y presencia recíprocas, es decir, vinculados indisolublemente entre sí. De modo tal que la contradicción formal se expresa con las siguientes fórmulas: A y $\bar{A}$; P y $\bar{P}$. Y la contradicción dialéctica a través de las formulas: $A\ \bar{P}$... $P\ \bar{A}$; $B\ \bar{O}$ .... $O\ \bar{B}$....$O\ \bar{B}$, dónde los puntos intermedios (...) significan la presencia de eslabones mediadores aún desconocidos. Este tipo de contradicción se da en la realidad y, por lo tanto, se refleja en el pensamiento. Tomemos un ejemplo: la presencia de la carga positiva en el protón no significa la ausencia de carga en general en el electrón, sino la presencia de carga negativa, que a su

vez está ausente en el protón. Pero si digo: "La luna es un cuerpo celeste" y "La luna no es un cuerpo celeste", independientemente de la ausencia de identidad no aparece ningún rasgo positivo. De donde podemos inferir que en las antinomias o contradicciones dialécticas, la negación se complementa con la afirmación o con un aspecto positivo. Así, expresamos que la antinomia del surgimiento del capital, según Marx, consiste en plantear que: "el capital surge en la producción y a la vez no surge en la producción", o que "el capital surge en el cambio y no sólo en el cambio".

Ahora bien, en la contradicción concreta la contradicción formal está presente como un aspecto subordinado, ya que A y $\bar{A}$ están presentes en $AB...\overline{BA}$. De modo que los miembros extremos de la contradicción concreta se diferencian esencialmente de los de la contradicción formal. Y ello incide en la forma de su interrelación. Es necesario insistir en que la oposición entre $A\bar{B}$ y $B\bar{A}$ se toma en una misma relación, tiempo y sentido, al igual que en la oposición formal entre A y A. Sólo que en el primer caso estamos ante una relación dialéctica de opuestos contradictorios. En el ejemplo citado, el electrón y el protón son opuestos en una misma relación, es decir, en relación a su carga.

En la contradicción formal no hay eslabones mediadores. De ahí que se trata de una relación abstracta entre opuestos. Así, en las leyes de exclusión de la contradicción (A.A) y del tercero excluído ($A \vee \bar{A}$), los opuestos se relacionan entre sí de modo inmediato. El elemento que relaciona es la conjunción "y" en el primer caso y la disyunción "o" en el segundo caso. Los signos "y"; "o" unen y separan de manera inmediata los extremos de la contradicción. Por lo tanto, la relación lógico formal es siempre

inmediata y se reduce a dos miembros. Por su parte, la contradicción dialéctica se caracteriza por constituir una unidad mediada de contrarios, que es objeto de estudio de las ciencias teóricas a partir de mediados del Siglo XVIII y principios del S. XIX en adelante. Quiere esto decir que la estructura compleja de le contradicción dialéctica puede expresarse del siguiente modo:

$A\bar{B}$ (, , ...) $B\bar{A}$

Aquí la relación, como vemos, no se reduce a la conjunción, ya que con ayude de éste sólo podemos expresar la relación entre A y $\bar{B}$ y entre B y $\bar{A}$, porque no hay exclusión entre ellas. Pero la relación entre $A\bar{B}$....$B\bar{A}$ no se resuelve con la conjunción, porque no se comprendería cómo con ayuda de la conjunción podemos unir A y $\bar{A}$, cuando aquí está presente, además, B, que neutraliza a $\bar{A}$; o cómo podemos unir B y $\bar{B}$ si está presente el elemento neutralizador A.

De todo lo anterior podemos secar varias conclusiones. Primero, que la contradicción dialéctica no es objeto de estudio de la lógica formal, ya que no se subordina a sus principios. Asimismo, los principios y leyes de la lógica dialéctica no pueden reducirse a los de la lógica formal, como tempoco es posible reducir las leyes de la biología a las de la física, ya que estamos antes ciencias diferentes. Segundo, la contradicción dialéctica es diferente a la contradicción formal no sólo atendiendo a su contenido sino a su forma. Tercero, las leyes de la lógica dialéctica no implican una violación de las leyes de la lógica formal.

Esta última conclusión merece una atención más cuidadosa. Para ello, nos basaremos en las diferencias de contenido y forma que existen entre las contradicciones dialécticas y las formales. Si tomamos un ejemplo de las leyes de la física cuántica referente a la naturaleza contradictoria

de la luz, podemos demostrar cómo se cumplen los principios lógico-dialécticos y lógico-formales. Como sabemos, la propiedad ondulatoria de la luz no sólo se opone a su ausencia (negación unilateral y puramente formal), sino a un fenómeno positivo: la propiedad corpuscular. Así decimos: "la luz posee propiedades ondulatorias (continuidad) y corpusculares (discontinuidad)", y con ello no se viola ninguna ley - lógico-formal. De expresar esta tesis en fórmulas, tendríamos lo siguiente: $A\bar{B}....B\bar{A}$, dónde A = afirmación de propiedades ondulatorias.

$\bar{B}$ = negación de discontinuidad;

B = afirmación de propiedades corpusculares;

$\bar{A}$ = negación de continuidad

Pero, además, hemos planteado que las leyes de la exclusión de la contradicción formal se formulan al menos entre dos proposiciones y aquí sólo tenemos una proposición. Entonces, la aplicación de la ley de la exclusión de la contradicción tendría valor si planteáremos:

- "la luz posee a la vez propiedades corpusculares y ondulatorias" (A);
- "la luz no posee a la vez propiedades corpusculares y - ondulatorias" ($\bar{A}$)

Hoy sabemos que los físicos fueron partidarios de $\bar{A}$, pero que a partir del S. XX plantearon definitivamente A.

Podría plantearse el problema de otra manera, si pretendiéramos que se trata de una misma proposición: "la luz posee propiedades ondulatorias" A_1 y "la luz posee propiedades corpusculares" A_2; y que al tratarse de dos proposiciones identicas y de carácter afirmativo, pero en oposi-- ción formal, es posible aplicar la luz de la exclusión de- la contradicción. Sin embargo, un análisis más cuidadoso - nos indica que A_1 no puede oponerse a A_2 por las leyes de-

la logica formal, porque A_1 tendría que ser idéntica a A_2 y como vemos no es así. Para que exista negación abstracta y rija la ley de la exclusión de la contradicción tendríamos que decir:

-" la luz posee propiedades ondulatorias" A_1;

-" no es cierto que la luz posee propiedades ondulatorias" A_2.

Hoy sabemos gracias a Huyquens que la segunda proposición no es cierta. Por lo tanto, A_1 y A_2 entran en oposición formal solamente cuando se trata de proposiciones idénticas y opuestas entre sí de modo abstracto.

Es importante tener en cuenta que en la lógica formal la negación constituye un factor esencial, pero se trata de una negación unilateral que no encierra la afirmación. Y si bien es cierto que las leyes de la lógica formal tienen un valor universal, ello no implica que sean suficientes para agotar el análisis de todo tipo de relación. En todos los casos analizados nos enfrentamos a lo siguiente: la relación entre las proposiciones diferentes (no idénticas) A y B no es del mismo tipo que la relación entre proposiciones idénticas A y $\bar{A}$ o B y $\bar{B}$. Sólo en este último caso es aplicable la ley del tercero excluído. Entre A y B, en cambio, la relación es de unidad mediada y no de exclusión, ya que ella no implica contradicción formal.

Todo lo expuesto indica que la lógica formal y sus principios no entran en contradicción con la lógica dialéctica y sus principios. El problema de la solución de las contradicciones formales mediante la aplicación de las leyes lógico-formales no puede confundirse tampoco con el problema específico de la solución de las contradiociones dialécticas, que es tarea exclusiva de la lógica dialéctica. La solución de las contradicciones dialécticas puede ser el resultado del desarrollo de la propia naturaleza o-

el resultado de la acción del hombre. La solución de las contradicciones por la vía de la acción teórica o práctica del hombre posee, a su vez, su especificidad. Así, la solución teórica de las contradicciones dialécticas presupone que el conocimiento exprese las contradicciones de la realidad objetiva a las que la ciencia da solución. Marx señalaba que las verdades científicas siempre son paradójicas. Y esto es así porque la paradoja de la realidad se capta en el pensamiento y en el lenguaje. En el conocimiento se fijan inicialmente los opuestos en la antinomia. Ello significa que ambos opuestos son necesarios, se complementan, expresando aspectos esenciales de la realidad. Y si el conocimiento fija previamente los opuestos de modo aislado, posteriormente debe intentar captar el nexo entre ambos aspectos contradictorios. A veces la coexistencia de los opuestos parece paradójica e imposible, sólo el análisis teórico revela la necesidad de su unidad.

Ya Kant en su época señaló que las antinomias constituyen la expresión de problemas que aparecen cuando el entendimiento sale de los límites de la experiencia. Y esto es cierto, porque la unidad interna de los contrarios se convierte en objeto de estudio de la ciencia de nivel teórico. Esto no disminuye el valor del conocimiento empírico en el análisis de las propiedades esenciales del objeto. Pero en este nivel no se alcanza a reproducir la esencia del objeto en su totalidad. Por eso, el conocimiento teórico es capaz de conocer el objeto como sistema de elementos mediados cualitativamente. Y al solucionar teóricamente las contradicciones el pensamiento humano reproduce la estructura interna de la contradicción, la contradicción en su movimiento. Esta operación consiste en dividir el todo, conocer sus partes contradictorias y reproducir teóricamente el todo como sistema mediado cualitativamente. Y al analizar

los nuevos eslabones mediadores se demuestra la contradicción en desarrollo, ya que el crecimiento del sistema de los eslabones mediadores es la ley del desarrollo de la contradicción. Así, por ejemplo, mientras más primitivo es el nexo entre el hombre y la naturaleza más simples son sus eslabones mediadores, y el nivel más alto de interacción del hombre con la naturaleza presupone un sistema cada vez más complejo de mediaciones.

Por último, es necesario señalar que con la actividad práctica se unen a las contradicciones de la realidad, contradicciones de otro nivel que son el resultado de la actividad humana. Y la solución práctica de las contradicciones complejas exige su solución teórica previa. La lógica dialéctica, como fundamento lógico-filosófico de las ciencias de nivel teórico, es la ciencia que estudia el movimiento del pensamiento humano en la investigación y solución de las contradicciones dialécticas. El análisis y la solución teórica de este tipo de contradicciones dio lugar al surgimiento de una ciencia lógico-filosófica radicalmente nueva: la dialéctica como lógica.

METODOS FORMALES Y METODOS DE CONTENIDO DEL CONOCIMIENTO CIENTIFICO

El conocimiento cientifico contemporáneo atraviesa por una fase de profundo análisis autorreflexivo. Las teorias cientificas y, en especial, el proceso de la creación científica son actualmente objeto de múltiples investigaciones filosóficas, lógicas, sociológicas, psicológicas y éticas. Hoy asistimos al florecimiento de numerosas disciplinas especializadas cuyo objeto de estudio es la producción científica. Algunas de estas disciplinas se dedican al estudio de los fundamentos lógicos y gnoseológicos del conocimiento científico como, por ejemplo, la lógica de las ciencias, la metodología del conocimiento científico, la lógica dialéctica, el análisis lógico-formal del lenguaje científico; otras como la cienciología y la historia de las ciencias centran su atención en la interpretación del desarrollo histórico de las ciencias y en el análisis del nexo de la ciencia con el organismo social en su conjunto.

El hecho de que la ciencia contemporánea se convierta en objeto de su propia investigación desde ángulos tan diversos no es en modo alguno casual. Ello es resultado innegable de la creciente incidencia de la ciencia en los procesos sociales y en el destino de la humanidad. El desarrollo del conocimiento científico responde a necesidades sociales y, en última instancia, a hondas motivaciones de carácter práctico-productivo, como evidencia un estudio multilateral de la historia de las ciencias y del proceso de las revoluciones científicas. A su vez, el fin de la ciencia es eminentemente práctico. Hoy, cuando el poderío de la creación científica humana puede medirse paradójicamente en proporción directa con su fuerza material destructi-

va, pierden validez todos los argumentos que intentan refutar la tesis del carácter "terrenal" de la ciencia. Las estructuras teóricas más sutiles del conocimiento humano están permeadas por la práctica social, emanan de ella y responden a ella. Por su parte, los logros más refinados de la ciencia se plasman e incorporan de forma inmediata en el proceso de la producción de bienes materiales, en la planificación y dirección de la economía y de la sociedad en su conjunto. La revolución científico-técnica contemporánea es exponente de que la ciencia se ha convertido en fuerza productiva directa y que sus resultados repercuten en la estructura social y en su dinámica.

Esto explica que el interés primordial de las investigaciones teóricas actuales sobre el fenómeno de la ciencia gire en torno a problemas tales como el de la ciencia y el progreso social, la estructura de las revoluciones científicas, la estructura categorial de las teorías científicas, el estilo de pensamiento de nuestra época, etc. Ahora bien, estos problemas no pueden ser resueltos a la luz de los métodos formales del análisis lógico del lenguaje científico, ni de procedimientos puramente descriptivos y empíricos. Se impone la necesidad del empleo de métodos de análisis temático y de contenido, capaces de exponer en toda su riqueza y complejidad la lógica interna del desarrollo de las construcciones científicas en estrecha relación con el contexto histórico-social que los engendra y les sirve de fundamento

Hasta hace poco más de dos décadas la interpretación de la historia de las ciencias y de los procesos lógico-gnoseológicos del conocimiento científico estaba prácticamente monopolizada por procedimientos formales y descriptivos, encaminados a dar respuesta al estudio analítico de los componentes de las teorías y a la estructura formal del

conocimiento acabado. Sin embargo, el problema de la génesis y desarrollo de las construcciones teóricas no encontraba ni puede encontrar una solución adecuada en tales investigaciones. Al margen de un enfoque lógico-gnoseológico de contenido concreto, el problema de la creación científica y del desarrollo de las teorias tiene su "explicación" sólo si recurrimos a modelos convencionalistas de corte neopositivista o a interpretaciones psicologizantes en las que se sobrevalora el papel del genio, de la intuición irracional y del factor casual en el descubrimiento científico y, por ende, en el desarrollo de la ciencia.

Sin embargo, la metodología del conocimiento científico marxista-leninista, sin negar el papel del análisis lógico del lenguaje científico, se plantea y desarrolla un conjunto de problemas nuevos vinculados con la lógica interna del desarrollo de la ciencia y con la naturaleza social del conocimiento humano. Actualmente se cuenta con resultados concretos en esta dirección del trabajo investigativo, que parte de la premisa de que la ciencia es un fenómeno cultural complejo en el que intervienen factores sociológicos, lógicos y psicológicos. Asimismo, existen autores no marxistas(1) que han llegado a conclusiones similares al intentar dar respuesta al problema de la investigación cientifica y del funcionamiento y dinámica de las teorías científicas contemporáneas. Estas investigaciones no sólo amplían y profundizan el conjunto de problemas al que deben dar respuesta la epistemología y la metodología del conocimiento científico, sino que parten de la tesis de la necesidad de

(1) Por ejemplo, Mario Bunge, T. Kuhn, G. Holton, por citar sólo algunos.

estudiar las regularidades del desarrollo del pensamiento-humano plasmado en las teorías científicas. Los conceptos-de "estructura categorial del pensamiento", de "ciencia como lógica aplicada", de "paradigmas científicos", de "programa científico", de "estilo de pensamiento" recogen de - manera implicita o explicita el problema de las regularidades del desarrollo del pensamiento plasmado en las teorias-científicas y son el resultado de la aplicación de métodos-de contenido al estudio de las estructuras teóricas.

La lógica dialéctica marxista-leninista como ciencia-lógico-filosófica del pensamiento científico de nivel teórico, constituye el fundamento metodológico general del análisis de contenido de las teorías cientificas. La lógica dialéctica parte de dos principios filosóficos fundamentales - a la hora de estudiar el pensamiento humano: el principio - del reflejo y el principio del desarrollo. De acuerdo con - estos principios el pensamiento humano es el resultado de - la transformación práctico material de la naturaleza por el sujeto social. El desarrollo del pensamiento humano tiene - su fundamento en la estructura cambiante y en los resultados de la práctica social humana. Para la metodología del - conocimiento científico esto reviste una importancia crucial por cuanto el desarrollo del pensamiento, plasmado en-las teorias cientificas, se analiza no sólo atendiendo a su contenido concreto cognoscitivo, sino también a la forma o-estructura en que este contenido se organiza.

Ahora bien, si la gnoseología marxista centra su atención en el estudio del contenido del conocimiento y de su - correspondencia con los objetos y fenómenos reales, la lógica dialéctica se interesa por el estudio del movimiento de-las formas del pensamiento en su camino hacia la verdad. Y-si el análisis de las formas del pensamiento es objeto de -

estudio de los diferentes sistemas lógicos contemporáneos, el problema especifico del desarrollo de las formas lógicas del pensamiento sólo puede ser abordado por una lógica que estudie las formas del pensamiento en estrecha vinculación con su contenido concreto cognoscitivo. Y esta lógica debe ser, en consecuencia, una lógica de contenido, a diferencia de la lógica formal, que se limita al estudio de la estructura formal y de la corrección formal del conocimiento ya adquirido, abstrayéndose del contenido concreto y del movimiento de las formas del pensar en su camino hacia la verdad. Esto determina que los métodos formales elaborados por la lógica formal contemporánea se limiten al análisis de la estructura formal del lenguaje de las teorías científicas mediante la descripción y clasificación de sus componentes estructurales, sin pretender abarcar la teoría como un sistema de conocimiento dinámico y en desarrollo. Por su parte, la lógica dialéctica estudia la estructura categorial del pensamiento, expresión de la estructura de contenido del pensamiento teórico en una época histórica determinada y fundamento indispensable para la elaboración y síntesis de los conceptos científico-particulares y científico-generales. Las categorias filosóficas constituyen esquemas de pensamiento en las que se sintetiza toda la práctica y la historia del conocimiento humano. Al estudiar la estructura categorial del pensamiento plasmada en las teorías científicas concretas, la lógica dialéctica puede reproducir el proceso de formación y organización del contenido concreto cognoscitivo. Ya que las categorias sirven de fundamento para la reflexión e interpretación del conocimiento científico particular contenido en los sistemas teóricos. Asimismo, la lógica dialéctica, al estudiar la estructura categorial o de contenido de las teorías científicas, elabora un modelo teórico en el que se expresa la esencia multilateral de los fe-

nómenos estudiados.

Los métodos formales, elaborados por la lógica formal contemporánea, tienen como tarea particular realizar un análisis exacto del lenguaje de las teorias y profundizar en el conocimiento científico ya formado, en su estructura y forma linguística de expresión, haciendo abstracción del surgimiento y desarrollo de este conocimiento. Estos métodos poseen gran valor, pero a la vez tienen sus limitaciones. Ellos contribuyen a la depuración del lenguaje científico, a la eliminación de las incorrecciones lógicas que conducen a errores en el conocimiento y, a su vez, permiten un conocimiento riguroso de los elementos componentes de las teorías: sus fundamentos empíricos y teóricos, sus reglas de inferencia, sus efectos, etc. Pero el estudio del pensamiento y, por lo tanto de las teorías, no se agota con el análisis de las construcciones y operaciones signicas.

La filosofía positivista contemporánea, al absolutizar el valor de los métodos formales, niega el sentido y la significación cognoscitiva de los métodos de contenido. Y de esta forma se opone a la filosofía y a la lógica filosófica, así como al reconocimiento de la función de las categorías filosóficas en el proceso de formación y sintesis de los conceptos cientifico-particulares. Con ello reduce la naturaleza y leyes del pensamiento al lenguaje, lo lógico a su expresión linguística formalizada. En el lenguaje formalizado del conocimiento cientifico se expresa la estructura formal del pensamiento, pero no su estructura de contenido. De modo tal que lo lógico no se agota en su estructura formal, sino que se expresa también en su estructura categorial. Pero para develar la esencia de la estructura categorial del pensamiento es necesario, entonces, el empleo de métodos de contenido.

La naturaleza de los métodos de contenido es eminentemente filosófica por cuanto ellos tienen como centro de acción el problema lógico de la verdad. Los métodos de contenido parten del principio de la dependencia objetiva ie la lógica de la teoría respecto a la lógica del objeto. Por eso, al expresar el proceso de construcción y desarrollo de la estructura de contenido del pensamiento, estos métodos lógicos develan la esencia multilateral y sistemica de su análogo objetivo. Los métodos de contenido no se limitan a la clasificación de los componentes formales de la teoria. Ellos tienen como tarea propia exponer el lugar especifico de cada forma concreta del pensamiento en el sistema lógico del pensamiento, que no es otra cosa que el modelo ideal del sistema real estudiado. El lugar que ocupa cada componente lógico, cada categoria en la estructura de la teoria no es arbitrario, sino que responde a la estructura real del objeto investigado, en virtud de que la lógica de la teoría no es otra cosa que la reproducción rectificada de la lógica del objeto real. En este sentido, el centro o núcleo de cada sistema teórico es tal en virtud de que en él se concentra el subsistema conceptual que expresa el nivel más profundo de la esencia del objeto investigado. Así, en la teoría de la mecánica clásica su núcleo está dado por la categoría de gravitación, en la teoría termodinámica por la entropía, en la economía política del capitalismo por la ley de la plusvalía, en la teoría dialéctico materialista del desarrollo por la ley de unidad y lucha de los contrarios. El análisis de contenido plantea, por lo tanto, nuevas exigencias al investigador: en el análisis riguroso de la secuencia lógica del pensamiento éste debe perseguir la estructura dinámica de la esencia del objeto investigado.

Como se observa, el problema de la forma y del conte--

nido del pensamiento tiene una importancia vital para conocer la especificidad de los métodos formales y de contenido del conocimiento científico. Desde las perspectivas de la lógica dialéctica el contenido del pensamiento no es sólo lo interno, sino aquello que existe en relación con otros elementos; y la forma no es sólo lo externo, sino aquel aspecto del contenido que hace que éste sea tal, es decir, lo interno. Ya que el contenido incluye la forma en sí mismo y la forma expresa el contenido auténtico. De donde los conceptos de forma y contenido del pensamiento no se agotan con la relación de lo externo y lo interno. La lógica dialéctica capta una dialéctica más profunda entre estos dos aspectos del pensamiento, como veremos. Es necesario tener en cuenta que la lógica dialéctica al definirse como <u>lógica de contenido</u> no deja de investigar las formas del pensamiento, de lo contrario no seria una ciencia de la lógica. De igual modo la lógica formal, por el hecho de abstraerse del estudio del contenido concreto del pensar, no deja de estudiar por ello las formas puras del pensar en su nexo con el contenido abstracto. Semejante interpretación de la lógica formal cobraría un carácter formalista como es característico del tratamiento kantiano y neokantiano de la lógica. De modo tal que la lógica no es sólo una ciencia formal del pensamiento. La dialéctica como lógica de contenido permite, entonces, un nuevo enfoque de las formas del pensamiento.

Para captar la especificidad del tratamiento lógico-formal y lógico dialéctico de las formas del pensamiento, es necesario introducir los conceptos de <u>forma formal o abstracta</u> y de <u>forma de contenido o forma concreta</u>. La forma formal, estudiada por los métodos formales, es indiferente al contenido concreto y se relaciona externamente con él. Por esta razón la forma formal actúa como forma

externa del pensamiento, pero no está exenta de contenido. Su contenido está constituido por las leyes y principios - de la lógica formal. Esto significa que este contenido tiene un carácter formal o abstracto. Por este motivo el análisis formal o formalizado del lenguaje científico permite y exige abstraerse del contenido concreto cognoscitivo. Pero esto no implica que el estudio de las formas abstractas- del pensar se realice al margen de todo contenido. En el - análisis formal de las formas del pensar se capta el contenido formal de lo lógico que se expresa a través de las leyes lógicas que rigen la estructura y corrección formal del pensamiento en cualquier nivel en que éste se manifieste: nivel cotidiano, empírico o teórico.

Los métodos de contenido utilizados por la lógica dialéctica se interesan por la forma de contenido o forma concreta del pensamiento. A diferencia de la forma externa, - la forma concreta o de contenido se relaciona con el contenido concreto no de manera externa sino interna. Esto significa que el contenido concreto del pensamiento no puede- existir como tal al margen de la forma u organización interna que éste adopte. Al estudiar la estructura categorial del pensamiento, la lógica dialéctica se detiene en el análisis del sistema de las formas del pensamiento en el que- se expresa el contenido concreto del conocimiento científico. Para llegar a conocer las formas concretas del pensamiento, la lógica dialéctica debe hacer uso de métodos de- contenido que revelen el lugar de cada categoría dentro del sistema teórico estudiado. Así, para la lógica dialéctica- y los métodos de contenido cobra una significación especial el problema de la deducción de cada uno de los conceptos analizados a partir de los precedentes. Ahora bien, - dentro de la teoría científica esta forma de deducción se- diferencia de la deducción formal en que este procedimien-

to lleva implícito el análisis del contenido concreto de - las formas del pensamiento, a partir del cual se deduce genéticamente el contenido de los siguientes conceptos. Siguiendo el ejemplo antes citado, pudiéramos señalar que los métodos de contenido deben explicar el proceso de pensamiento en virtud del cual en la teoría de la mecánica clásica - se pasa de los conceptos iniciales nucleados en torno a la categoria de inercia al centro de la teoría constituido por el principio de gravitación; en la teoría termodinámica debe explicarse el tránsito de la energía calorífica a la de entropía; en la teoría de la economía política del capitalismo de la categoría del valor a la de plusvalía, etc.

La dialéctica de las formas concretas del pensamiento y de su contenido concreto fue analizada en su época por - Hegel. En su obra Ciencia de la lógica, Hegel hace un análisis histórico-filosófico de la evolución por la que atraviesan estas categorias en las concepciones de Aristóteles, de Kant y, posteriormente, en su propia interpretación de la dialéctica como lógica. De acuerdo con Hegel, la relación entre la forma y el contenido del pensamiento debe ser dialéctica. Pero el pensamiento humano llega a esta relación sólo en una forma lógica superior que Hegel denominó la forma dialéctica positiva, que sintetiza y supera a las formas lógicas precedentes: la forma del entendimiento, que se corresponde con la noción aristotélica y la forma dialéctica negativa que se corresponde con la interpretación formalista kantiana. Según Hegel, el tratamiento aristotélico de la relación forma-contenido del pensamiento parte del - presupuesto de la identidad inmediata entre las formas del pensar y las formas del ser. En esta identidad inmediata se manifiesta la ingenuidad de la metafísica precedente,- incapaz de fundamentar la especificidad de lo lógico frente a lo ontológico. No es hasta Kant que, en virtud del -

criticismo, se rompe esta creencia ingenua en la identidad de la forma y el contenido del pensar, expresada en la traducción directa e inmediata de las formas del ser en formas del pensar. A Kant se le debió el mérito histórico de haber planteado la especificidad de las formas del pensar frente a las formas del ser. Pero con el criticismo kantiano se pasa a la posición opuesta extrema, esto es, al divorcio absoluto entre las formas del pensar y las formas del ser, lo que, según Hegel, da lugar no sólo al tratamiento formalista de la lógica kantiana, sino también al divorcio absoluto entre las formas lógicas subjetivas y el contenido del pensar que se torna simple materia amorfa. Al eliminar el contenido objetivo del pensar, Kant abre el camino al agnosticismo. Si se reconoce que las formas del pensamiento sólo pertenencen al sujeto cognoscente y en nada tienen que ver con el mundo de las cosas en sí, estamos a la vez reconociendo, aunque negativamente, que sólo en el caso de que las formas del pensar expresen las formas del ser o de las cosas; estas últimas son susceptibles de ser conocidas.

Hegel no acepta la solución kantiana al problema de la relación de las formas y del contenido del pensar, sin embargo admite que el solo hecho de haber reflexionado en torno a la especificidad de lo lógico sitúa a Kant en un plano teórico superior al de Aristóteles. Aunque las formas que estudia Aristóteles se denominaron formas del pensar (formas lógicas), realmente no poseen esta especificidad. Son más bien formas de la contemplación y de la evidencia empírica que se dan como idénticas a las formas de las cosas. De ahí que Lenin señalara lo siguiente:

"En Aristóteles, la lógica objetiva es confundida en todas partes con la lógica subjetiva, y, lo que es más, en tal forma, que en todas partes la lógica objetiva es visible. No caben dudas en cuanto a la objetividad del conoci-

miento. Hay una fe ingenua en el poder de la razón, en la - fuerza, el poder, la verdad objetiva del conocimiento. Y una confusión ingenua, una confusión impotente y lamentable, en la dialéctica de lo universal y lo particular, del concepto y la realidad sensorialmente perceptible de los objetos individuales, las cosas, los fenómenos".(1)

El valor del planteamiento kantiano reside en haber - tratado teóricamente el problema de la especificidad de las formas lógicas y en haber introducido en la teoría del pensar las categorías como formas o esquemas de la representación y de la reflexión.

De modo tal que Kant advierte dos tipos de nexos lógicos: los formales y los categoriales, y concibe las categorias como formas que permiten la sintesis del conocimiento-humano. Sin embargo, Kant absolutiza el valor de la generalización abstracta y formal, identificando lo formal con lo universal abstracto. De ahí que interpretara las leyes del-pensamiento como leyes puramente formales, a pesar de haber establecido una clara distinción entre el análisis a priori, basado en los principios de la lógica tradicional, y la síntesis a priori, fundada en la sintesis categorial, objeto de estudio de la lógica trascendental. Hegel, en cambio, señala que la universalidad del pensamiento dialéctico posee un valor concreto, que supera en riqueza y profundidad a la universalidad abstracta del entendimiento. Por esta razón, concibe las formas del pensar como formas internas del contenido concreto, indisolublemente unidas a éste último. Hegel - brinda un tratamiento radicalmente nuevo de las categorias-

(1) Lenin, V.I. Cuadernos filosóficos. Ed. Política. La Habana, 1964 ("Comentarios sobre Metafisica", pág. 360.

al extraer el tránsito o nexo entre ellas del análisis de su propio contenido interno. De este modo, Hegel replantea, aunque en un plano superior, el problema de la identidad de dos opuestos: formas del pensar y formas del ser, pero concibiendo éstas últimas como formas del ser del concepto.

Ahora bien, es necesario advertir la especificidad del planteamiento lógico dialéctico marxista frente al hegeliano. En primer lugar, Hegel parte del presupuesto idealista de la reducción del ser al pensar en tanto la esencia última de la realidad es el concepto. Por ello Hegel es incapaz de responder al problema del origen y formación de lo lógico. La lógica dialéctica marxista se plantea el problema de la relación de la estructura del pensamiento con la estructura de la realidad. Pero, lejos de reducir de modo inmediato lo lógico a lo ontológico, como en el caso del aristotelismo, se plantea el problema de la formación de la estructura lógica del pensamiento a partir de la estructura cambiante de la práctica social. Y en este sentido establece una dependencia recíproca entre tres niveles de la realidad: el nivel de las leyes de la naturaleza, el nivel de las leyes de la actividad práctico-material y el nivel de las leyes del pensamiento. Así, en el contenido y en la forma del pensamiento se expresa la estructura de la realidad mediada por la relación activa y práctica del hombre con la naturaleza. En segundo lugar, Hegel no admite la estructura formal del pensamiento, sino que la disuelve en la estructura de contenido. Por este motivo, en la versión hegeliana no hay lugar para el desarrollo de la lógica formal, que queda superada definitivamente en la lógica dialéctica o lógica de contenido. En cambio, la lógica dialéctica marxista al reconocer la relación dialéctica entre la forma interna y el contenido concreto del pensamiento, no rechaza la presencia de las formas externas o estructura

formal del pensamiento, objeto de estudio de una ciencia - particular: la lógica formal contemporánea.

La relación entre los métodos formales y los métodos- de contenido del conocimiento científico lleva implícita - la relación entre dos ciencias contemporáneas: la lógica - formal y la lógica dialéctica. En ocasiones se ha valorado esta relación como un dilema que obliga a optar por una de estas dos ciencias: o bien la lógica formal o bien la lógica dialéctica. Semejante concepción desconoce la especificidad del objeto de estudio de cada una de estas ciencias. Si la lógica formal contemporánea estudia un aspecto del - pensamiento lógico: su estructura y corrección formales, y para ello emplea métodos formales, la lógica dialéctica estudia de manera integral el pensamiento lógico, realizando un análisis de contenido en el que se capta el desarrollo- del sistema de las formas del pensamiento o la estructura- categorial del pensamiento. Los métodos de contenido empleados por la lógica dialéctica tienen como condición el desarrollo, formación y automovimiento de los objetos de la - realidad material. Los métodos formales tienen como fundamento y condición la identidad y generalidad presentes en- todos los objetos de la realidad, independientemente de - sus particularidades concretas. En este sentido, los métodos de contenido operan sobre la base de la generalización concreta, en tanto que los métodos formales se construyen- sobre la base de la generalización abstracta. Los métodos- de contenido estudian las teorías científicas como modelos teóricos de su análogo objetivo. En cambio, los métodos -- formales estudian las teorías como sistema de proposiciones, como sistema de signos construidos a partir de reglas lógico-formales. Ambos métodos tienen su razón de ser en - la metodología del conocimiento científico contemporáneo y contribuyen al esclarecimiento y perfeccionamiento del pro

ceso de construccción de las teorías científicas.

LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA: FUENTE TEORICA DEL MARXISMO-LENINISMO.

INTRODUCCION AL TRABAJO.

Engels termina en 1886 su ensayo Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana postulando que: "El movimiento obrero de Alemanía es el heredero de la filosofía clásica alemana".[1] En esta frase se recoge la valoración del marxismo ya maduro sobre una corriente de pensamiento que jugó un papel decisivo en el proceso de formación y desarrollo de la teoria marxista en su conjunto. Marx y Engels en su juventud participan activamente en un movimiento intelectual y político, la izquierda hegeliana, que constituye un desprendimiento directo de la filosofía clásica alemana, y en especial, de la filosofía hegeliana. Un estudio acerca de los orígenes del marxismo exige un análisis minucioso de aquellas etapas por las que atraviesa el pensamiento de Marx y de Engels desde su temprana juventud hasta la época en que la doctrina marxista (filosofía, economía política y socialismo científico) se erige como un cuerpo teórico independiente y propio, como una concepción del mundo y una teoría que representa una revolución en el campo del conocimiento científico y de la ideología revolucionaria.

La crítica marxista contemporánea[2] ha otorgado un especial interés a este tema y ha demostrado cómo el pensamiento de los fundadores del marxismo evolucionó desde posiciones hegelianas y jóvenes hegelianas hasta su definitiva constitución en forma de una teoría radicalmente nueva. Algunos trabajos de esta índole combaten directa o indirectamente posiciones diversas del revisionismo actual, algunas de ellas, tendientes, por ejemplo, a reducir el marxis-

mo auténtico a sus formulaciones tempranas, fuerbaquianas o hegelianas; bien a reducir la producción madura de Marx y- de Engels a la teoría económica, una vez "negada positivistamente", por sus propios autores, toda posibilidad de subsistencia y desarrollo de una filosofía científica dentro - de los marcos del marxismo-leninismo.

El tema acerca de los nexos entre la filosofía clásica alemana y la filosofía marxista-leninista ofrece, todavía hoy, posibilidades nuevas para la crítica filosófica, y plantea problemas que son objeto de discusiones entre - pensadores marxistas y no marxistas. Esto se explica porque en las obras de Marx y Engels, así como en las de Lenin se- vuelve una y otra vez sobre planteamientos formulados teóri camente por "la filosofía anterior" y, en especial, por - "la filosofía inmediatamente anterior" (lease, filosofía - clásica alemana), fuente nutricia de incalculable valor para la filosofía marxista-leninista.

A nuestro entender, la valoración de la filosofía clásica alemana desde el prisma crítico de Marx, Engels y Lenin, así como el análisis de las relaciones de continuidad y ruptura de la filosofía marxista-leninista respecto a - "la filosofía anterior", abre dos campos o líneas de crucial importancia para la investigación filosófica actual. En primer lugar, abre un campo de investigaciones de carácter histórico-filosófico (1); y, en segundo lugar, abre -- otro para la investigación de la propia filosofía marxista-leninista (2.) (Ver cuadro en la pág. 14)

La ciencia histórico-filosófica marxista puede hallar en diferentes obras de los clásicos (a saber: La ideología alemana, Tesis sobre Feuerbach, La sagrada familia, Anti-Dühring, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Dialéctica de la naturaleza, Cuadernos filosófi-

cos, Materialismo y Empiriocriticismo, y otras) premisas - teóricas y principios metodológicos que sirven de instrumentos para la crítica científica de la filosofía como forma de la conciencia social. Unicamente a partir de la concepción materialista de la historia i.e. de una concepción materialista-dialéctica del proceso histórico-social se hace posible una interpretación anti-especulativa de las producciones ideológicas e intelectuales, de la historia de - las diferentes formas del conocimiento humano desde sus -- inicios hasta nuestros días. Quiere esto decir, que a la - luz de la propia teoría marxista, la filosofía, así como - otras producciones espirituales: ciencias particulares, - arte y literatura, religión, ideología moral, jurídica y- política, en tanto producciones supraestructurales, y en- tanto formas de la conciencia social son colocadas en las- esferas que realmente les corresponden, dentro del proceso histórico de la producción social en su conjunto.

Así, pues, únicamente desde las posiciones del materialismo dialéctico y de la teoría sociológica marxista es que la filosofía adquiere una conciencia de sí como producto histórico-social, condicionado o determinado, desde afuera, por otras producciones sociales; y, en primer lugar, - aunque -el última instancia- por el proceso de producción- y de reproducción de la vida material de los hombres en sociedad.

Uno de los factores fundamentales que determina la - ruptura de la filosofía marxista con la especulación filosófica y que permite el desarrollo de una filosofía científica dentro de los marcos del marxismo-leninismo consiste, precisamente, en el hecho de que con el marxismo la filosofía se sabe, por vez primera en su historia, una producción condicionada y no condicionante; una producción limitada -

históricas y socialmente y no absoluta y suprahistórica; una producción "contaminada" por las necesidades materiales del todo social, por los intereses y las luchas de clases, por la ideología en su conjunto, y no una producción supraterrena o celestial. Esta aparente "humillación" o devaluación de la filosofía por la propia filosofía, en este caso por una filosofía de nuevo orden: el materialismo dialéctico, es el requisito indispensable para que la filosofía y la crítica filosófica abandonen el reino de la especulación y adquieran rango de conocimiento científico.

En este primer campo de investigación (1.) deben plantearse, como tarea esencial, aquellos problemas teóricos y metodológicos de la investigación histórico-filosófica (1.1) en otras palabras, depurar su instrumental teórico y crítico, desarrollar su aparato conceptual, como única vía de elevarse al nivel de ciencia teórica. Y una vez esclarecido y establecido el instrumental teórico adecuado, acometer el estudio concreto de cada corriente de pensamiento filosófico o de cada sistema filosófico en particular (1.2.). Solamente así la crítica filosófica revestirá una forma teórica y no meramente descriptiva o empírica. Esto es, intentar reproducir de forma concreta las complejas relaciones y articulaciones de todos aquellos níveles (histórico-políticos económico-sociales, ideológicos, culturales, científicos y filosóficos) que, a modo de presupuestos, condicionan de una u otra forma, directa o mediatamente los problemas que se plantea una filosofía de una época determinada, y las respuestas que brinda su autor desde circunstancias históricas y sociales específicas o concretas.

Por otra parte, el tema acerca de las relaciones de la filosofía marxista-leninista con "la filosofía anterior" y, especialmente, con la filosofía clásica alemana, descu-

bre un terreno mucho más vasto y rico para la investigación filosófica. El objeto de estudio dentro de los marcos de es te terreno (2.) no será ya la historia del pensamiento filo sófico en general y su crítica, sino la propia filosofía - marxista-leninista, que volviéndose sobre sí misma, se convierte en su propio objeto de investigación.

Las obras del denominado período de "ruptura" con el- pensamiento teórico anterior, período que aproximadamente- se extiende entre los años de 1843 y 1846-47 son fiel exponente del proceso de depuración crítica y autocrítica por - el que atraviesan Marx y Engels.

En el prólogo a la Contribución a la crítica de la Economía Política, Marx expone detalladamente cómo emprende - varios trabajos de revisión crítica de las filosofías hegeliana y feuerbaquiana con el própósito de "resolver las - dudas" que la asaltaban. El primer trabajo que Marx emprendió con este objetivo fue la crítica a la filosofía hegeliana del derecho, publicada en 1844 en los "Anales franco-alemanes". Este trabajo, así como otros tantos del período, - sirven a Marx y a Engels para contrastar sus puntos de vista con el punto de vista "ideológico" de la filosofía alemana. En este sentido, valdría hacer extensiva a otras obras- del período, la valoración que Marx hace de La ideología - alemana en el citado prólogo; su objetivo fundamental, y - para lo que fue concebida la obra: "liquidar con nuestra - conciencia filosófica anterior". El propósito fue realizado por Marx y Engels, en ésta como en otras obras, bajo la - forma de una crítica a la filosofía posthegeliana.

Sin embargo, las referencias continuas y sistemáticas- de los clásicos del marxismo a las concepciones de la filosofía alemana no se limitan, como sabemos, a estas obras del denominado período de ruptura. Las obras cumbres de Marx, -

Engels y Lenin, dónde aparece de una manera sólidamente desarrollada la teoría del materialismo dialéctico están orgánicamente vinculadas a los aportes fundamentales de Kant, Hegel y Feuerbach. Así, El Capital es un ejemplo vivo de - cómo Marx, tomando todo lo valioso en Hegel y reelaborándolo a partir de una concepción materialista, aplica a una sola ciencia: la Economía Política del capitalismo, la dialéctica como método de investigación y de explicación del- proceso capitalista de producción. Siguiendo este mismo - procedimiento, Engels en el Anti-Dühring y en la Dialéctica de la Naturaleza, utilizando los principios metodológicos y teóricos de los clásicos alemanes los aplica -desarrollándolos ulteriormente- a los aportes fundamentales de las ciencias de su época. Estas referencias y reflexiones- no constituyen en modo alguno una mera fórmula externa de- erudición filosófico-cultural. Muy por el contrario, la - reelaboración y el trabajo reflexivo, sobre "la dialéctica consciente de la filosofía clásica alemana" (Engels), constituye una vía de producción de conocimientos nuevos.

Del mismo modo, Lenin, en sus Cuadernos filosóficos - buena parte de cuyos materiales fue escrita precisamente - durante la primera guerra mundial (1914-1916), período en- que se agudizaron las contradicciones del capitalismo y en que maduró la crisis revolucionaria dedica gran atención a la filosofía clásica alemana. Sabido es que la profundización en el estudio de la teoría dialéctica materialista - proporcionaba a Lenin un instrumento eficaz para realizar el análisis de las contradicciones típicas del imperialismo, para revelar el carácter imperialista de la guerra mundial, para poner al descubierto el oportunismo de muchos- dirigentes de la II Internacional, y elaborar así, la estrategia y la táctica de la lucha del proletariado. Todas- las obras de Lenin escritas durante este período (El imperialismo

rialismo, fase superior del capitalismo, El socialismo y la guerra, Sobre la consigna de los E.U. de Europa, Sobre el folleto Junius, La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación y otros trabajos son inseparables de los Cuadernos filosóficos. La elaboración creadora de la filosofía marxista y la aplicación del método dialéctico permitieron a Lenin un profundo análisis científico concreto del nuevo período histórico. Los Cuadernos filosóficos son el resultado de una labor teórica creadora de la filosofía marxista, indisolublemente vinculada a la realidad, a la lucha del proletariado y a la política del partido.

No por azar, Lenin, en esta obra aborda el estudio de la filosofía clásica alemana. Asi, por ejemplo, analiza el libro de L. Feuerbach: Lecciones sobre la Esencia de la religión, resume y comenta ampliamente la Ciencia de la lógica de Hegel, así como sus Lecciones sobre la historia de la filosofía y sus Lecciones sobre la filosofía de la historia, analiza el Plan de la dialéctica de Hegel: escribe un brillante artículo: Sobre la dialéctica, etc.

Si bien Lenin critica profundamente el misticismo de la dialéctica hegeliana, considera -al mismo tiempo- la importancia que tiene el estudio de la lógica hegeliana para la elaboración y desarrollo futuro de la dialéctica marxista. Es importante recordar la tesis leninista según la cual es imposible penetrar en El Capital de Marx sin un conocimiento a fondo de la Ciencia de la lógica de Hegel.

En el Plan de la dialéctica de Hegel, Lenin indica claramente cuál es el camino actual para la elaboración y desarrollo teóricos del método y de la lógica dialéctica, camino iniciado por Hegel y genialmente llevado a la práctica por Marx. La tarea del lógico y del filósofo marxista en

nuestros días requiere la aplicación concreta y creadora - de la dialéctica (como lógica y método de investigación) - a las ciencias específicas y a la historia del conocimiento en general. Lenin plantea que: en la Teoría Dialéctica- de forma abstracta se expresa "el curso general de todo - conocimiento humano (de toda ciencia) en general. Tal es- también el curso de la ciencia natural y de la economía - política y de la historia. En esa medida la dialéctica de Hegel es una generalización de la historia del pensamiento. Seguir este trabajo en forma más concreta y con mayor- detalle en la historia de las diferentes ciencias parece - ser una tarea extraordinariamente compensatoria. En la lógica, la historia del pensamiento DEBE, en general, coincidir con las leyes del pensamiento"[3].

De esta forma, el segundo campo o terreno (2) que - ofrece indiscutibles posibilidades para la investigación- y avance de la propia dialéctica materialista parece estar, también, muy estrechamente vinculado con el estudio o reflexión sobre las ideas más avanzadas de la filosofía - clásica alemana. En este terreno podemos perfilar dos direcciones o caminos fundamentales para la investigación - filosófica. La línea que plantea concretamente el problema de los orígenes y formación del marxismo; y dentro de esta línea, el problema específico de "la continuidad y ruptura de la filosofía marxista con la filosofía anterior" (2.1.) La pregunta fundamental que se pretende responder en este- caso es la siguiente: ¿cómo y por qué surge el marxismo, como teoría revolucionaria y científica de la realidad en la segunda mitad del siglo XIX? Esta pregunta acerca de - los orígenes y formacion del marxismo debe ser analizada- a la luz de los postulados mismos de la filosofía marxista si queremos obtener una respuesta objetiva. De manera tal que el instrumental teórico y metodológico que nos ofrece-

la filosofía marxista sirva para explicitar su propio origen y formación.

La respuesta debe intentar reconstruir aquellas condiciones y factores que permitieron a Marx y a Engels desarrollar una doctrina que comprende una filosofía revolucionaria y científica, una teoría económica (economía política del capitalismo) y una concepción científica del socialismo. El marxismo no es solamente una concepción científica de la realidad sino que representa, también, una teoría revolucionaria que persigue la transformación del mundo. Es en su esencia, una doctrina crítica y revolucionaria "porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe se abriga a la paz la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa".[4]

En este estudio se hace necesario destacar no sólo las condiciones económico-sociales e histórico-políticas existentes en la época, sino también la actividad revolucionaria desplegada por Marx y Engels en el seno del movimiento revolucionario de la segunda mitad del siglo XIX. Estos son factores y condiciones indispensables a la hora de esclarecer el tema sobre los orígenes y formación del marxismo. Pero esta labor no es suficiente. Conjuntamente con ella tenemos que abordar el estudio de las fuentes teóricas que sirven de punto de partida y de alimento nutricio decisivo para la genial labor científica llevada a cabo por los fundadores del marxismo en el terreno de la filosofía, de la teoría económica y de la teoría sociológica y política.

Si nos ceñimos al tema que nos interesa, un capítulo esencial en esta línea de investigación debe ser el problema de la continuidad y ruptura de la filosofía marxista con la filosofía inmediatamente anterior. (2.1)

Abordar esta problemática de forma concreta significa plantearse, en primer lugar, aquellos aspectos de la filoso-

fía anterior, filosofía "tradicional" pre-marxista que son superados definitivamente por la filosofía del materialismo dialéctico. Será ésta una relación de "negatividad". Por cuanto se buscan y se señalan aquellos rasgos y principios de la filosofía anterior que son negados por la filosofía marxista, a saber: el carácter contemplativo y especulativo, la filosofía astropológica como expresión concreta de la especulación, que en el caso de Feuerbach cobra la expresión de un materialismo especulativo y metafísico, la mistificación de la dialéctica hegeliana, una determinada concepción del sistema filosófico, y otros problemas más específicos. Todos estos aspectos y otros muchos, pueden convertirse en objetos particulares de la investigación filosófica.

La investigación puede dirigirse, en segundo lugar, al análisis de aquellas tesis o presupuestos que el marxismo retoma y hereda de la filosofía anterior. Será ésta, entonces, una relación de continuidad o relación "positiva" de la filosofía marxista respecto al pensamiento filosófico anterior. Aquí, también, se abre una gama variada de posibles temas de investigación: algunos problemas del método dialéctico hegeliano como, por ejemplo, la construcción de un sistema dialéctico de leyes y categorías; el análisis hegeliano del proceso del conocimiento como proceso histórico social, la crítica materialista y atea de Feuerbach a la especulación y a la religión; la relación dialéctica entre el momento sensible y el nacional en el proceso cognoscitivo, etc.

Como hemos visto, el análisis del <u>problema de la continuidad y ruptura de la filosofía marxista con la filosofía anterior</u>, presupone el conocimiento y estudio de la <u>revisión crítica</u> a que es sometida la filosofía clásica alemana por Marx y Engels en el período de formación del marxismo.

Este estudio recoge el proceso de desprendimiento de la filosofía marxista con respecto a su centro genético. a su - matriz teórica por excelencia (la filosofía clásica alemana), y debe centrar su análisis en la continua y cada vez- más profunda problematización que de las tesis centrales - de la filosofía alemana realizan los fundadores del marxismo.

La segunda dirección de investigación (2.2.) que se - puede derivar de este segundo campo se refiere al problema del objeto de estudio y de la estructura de la filosofía - marxista, así como al problema de sus relaciones con las - ciencias específicas, dado el nivel de desarrollo que ellos alcanzan desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días. Esta línea de investigación persigue determinar el desarrollo del materialismo dialéctico desde el periodo de su -- constitución hasta nuestros días. El avance de los conocimientos científicos y filosóficos a fines del siglo XVIII, y principios del siglo XIX, así como ciertas características que se derivan del desarrollo del sistema capitalista- de producción determinan y hacen posible que con el surgimiento del marxismo, la filosofía conozca un vuelco revolucionario de dimensiones desconocidas hasta el momento. El- surgimiento de la teoría del materialismo dialéctico marca un momento decisivo en la historia del pensamiento filosófico que se traduce en la aparición de un <u>nuevo modelo filosófico</u>. La propia filosofía deviene una ciencia específica y ocupa un lugar diferente dentro del sistema de los conocimientos científicos, en comparación con la filosofía - tradicional.

Aún cuando este tema está tan estrechamente fundido- con el tema anterior, y aún cuando, a primera vista, parece innecesario abordarlo como línea de investigación inde-

pendiente, plantea al análisis teórico problemáticos específicos y distintos. Esta línea de investigación implica el análisis de la filosofía marxista, no en el proceso de su formación, sino en la *trayectoria de su desarrollo* desde su surgimiento hasta el momento actual. En este proceso la filosofía marxista ha ido madurando, construyendo y delimitando su terreno y vías de desarrollo propios. Este trabajo teórico que, comienza con la labor de Marx, Engels y Lenin, y recoge el fruto de la investigación de muchos filósofos marxistas contemporáneos, ha demostrado que el abismo que separaba al materialismo dialéctico de la filosofía anterior se ahonda, aún más, al hacerse extensivo a la filosofía burguesa contemporánea, que atraviesa por una crisis ostensible. Una crisis que se palpa de golpe por dos hechos evidentes de una manera inmediata: a) al fenómeno de "la vuelta o retorno a los clásicos" (neokantismo, neopositivismo, neotomismo (!), empiriocriticismo, etc.); y b) la especulación anti-científica abierta o la forma vergonzante de hacer filosofía "metafísica" o especulativa, renegando de ella, fenómeno que se manifiesta en las diferentes modalidades de positivismo, neopositivismo y en la filosofía lingüística actuales.

El trabajo de elucidación del objeto y estructura de la filosofía marxista-leninista *trabajo permanente*, en tanto se trata de una filosofía en desarrollo requiere, en nuestros días, la confrontación constante de este nuevo modelo filosófico, de sus funciones y vías de desarrollo con la filosofía tradicional (premarxista y postmarxista). En este sentido "negativo", de nuevo, vale y se hace necesaria la comparación entre la filosofía clásica alemana y la filosofía marxista. Pero, también, en un sentido "positivo", como lo hicieron en su momento Marx, Engels y Lenin, demostrando los nuevos caminos y la aplicación concreta de la

dialéctica materialista sobre la base de una revalorización constante y de un conocimiento profundo de los clásicos de-la filosofía alemana.

Así, pues, al plantearnos en este trabajo el problema-de la filosofía clásica alemana como fuente teórica del materialismo dialéctico queremos hacer valer con ello, la tesis de que esta fuente no se reduce -exclusivamente- al momento o etapa de formación de la filosofía marxista. Su alcance es muy amplio, su fuerza nutricia permanente; y, consecuentemente, las perspectivas investigativas que se derivan de este planteamiento son múltiples y alentadoras, aún-cuando la crítica marxista contemporánea de las últimas décadas ha trillado ya este camino con muy diversos sentidos-y fines investigativos.

El presente trabajo no aspira, por cierto, a abordar-todos los posibles problemas que se desprenden del tema -enunciado. Se propone, concretamente, dos objetivos centrales. En la primera parte, tratar el problema de la periodización marxista de "la filosofía clásica alemana como una -corriente filosófica específica dentro de la historia de la filosofía moderna burguesa. Para emprender el análisis de-este problema, partiremos de aquellos principios teóricos-y metodológicos -que de forma implícita- están presentes en algunas obras de los clásicos, especialmente en el trabajo-de Engels: Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Esta primera parte del trabajo al abordar un tema de la teoría histórico-filosófica marxista caerá dentro-del primer terreno o campo que se desprende de la temática-central, es decir, el campo de los problemas teóricos y metodológicos de la crítica histórico-filosófica marxista (1.)

En la segunda parte del trabajo centraremos nuestra -atención sobre las razones que nos permiten concebir el ma-

terialismo dialéctico como una filosofía de nuevo tipo. Aquí, se hará necesario insistir en la ruptura o vuelco -revolucionario operado por la filosofía marxista respecto a la filosofía anterior, y especialmente, a la filosofía-clásica alemana. Asimismo, plantearemos las consecuencias de esta ruptura: aquellas transformaciones en su estructura y contenidos que garantizan su carácter científico frente a la filosofía tradicional. Al recaer el análisis sobre la filosofía marxista, esta vez, ella como instrumento de-análisis y como objeto analizado, la segunda parte del trabajo cae de lleno dentro de los marcos del segundo terreno de investigación que ocupa un lugar específico dentro del-tema central esbozado (2.). En ambas partes del trabajo -la filosofía clásica alemana está presente como fuente -teórica del análisis investigativo.

Tema o problema central: La filosofía clásica alemana, fuente teórica del marxismo-leninismo.

1. Primer campo de investigaciones: Problemas teóricos y metodológicos de la crítica histórico-filosófica.

   1.1. Primera dirección de investigación: Problemas de la ciencia histórico-filosófica.

   1.2. Segunda dirección de investigación: Investigaciones histórico-filosóficas concretas.

2. Segundo campo de investigaciones: La filosofía del materialismo dialéctico como objeto de la investigación filosófica.

   2.1. Primera dirección de investigaciones: Continuidad y ruptura de la filosofía marxista con la filosofía anterior.

   2.2. Segunda dirección de investigaciones: El objeto de estudio y estructura de la filosofía del materialismo dialéctico; su lugar dentro del sistema de los conocimientos científicos actuales.

Primera parte.- La filosofía clásica alemana como corriente del pensamiento filosófico moderno. Algunos problemas teóricos y metodológicos de la crítica histórico-filosófica.

La filosofía clásica alemana se extiende desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo XIX. De esta corriente se puede firmar, sin vacilaciones, que representa dentro de la historia de la filosofía, y especialmente de la filosofía moderna burguesa, la síntesis de todo el pensamiento filosófico anterior, Los filósofos fundamentales que integran esta corriente son los siguientes: E. Kant (1724-1804), J.G. Fichte (1762-1814), F.W.J. Schelling (1775-1854), G.W.F. Hegel (1770-1831) y L. Feuerbach (1804-1872).

Especial significación tienen las figuras de Kant, Hegel y Feuerbach cuyo pensamiento alcanza puntos cimeros e integradores dentro de esta corriente filosófica. En el proceso histórico del conocimiento humano, y dentro de los marcos de toda ciencia, existen siempre figuras centrales que merecen una especial atención, bien porque en su producción intelectual representan la conciencia de sí de toda una época (clase social, cultura o sociedad en particular), bien porque en ellas se sintetizan, resuelven y replantean a un nivel superior problemas medulares de la historia de la cultura o del conocimiento; y marcan, de esta forma, saltos significativos en el proceso de los conocimientos humanos.

De Kant y de Hegel pudiera señalarse que ocupan, curiosamente, dentro de la filosofía moderna burguesa, lugares similares a los que en la filosofía de la antigüedad ocuparon respectivamente Platón y Aristóteles. Hegel es a Kant lo que Aristóteles a Platón. Si Platón -integrando en su sistema filosófico, a un nivel más alto, los problemas que

el pensamiento filosófico griego venía planteándose a través de figuras como Sócrates y los sofistas, así como las cuestiones más candentes de la polis griega de mediados del siglo V ANE- marca un viraje sensible en la historia del pensamiento de la Antigüedad; Aristóteles, cabeza enciclopédica y "la mente más universal" de la Grecia Antigua (Engels), representa la síntesis de las síntesis. En su obra enciclopédica se recogen todos los problemas anteriores de la filosofía y de la ciencia griegas. Tomando aparentemente conciencia de este proceso, en el Libro I de la Metafísica, Aristóteles valora su obra como el resultado y la maduración final de todas las problemáticas filosóficas anteriores desde las primitivas cosmogonías y la filosofía cosmológica de los milesios hasta la de sus contemporáneos Demócrito y Platón. Por esta razón, W. Jaeger en su ensayo sobre Aristóteles plantea que es este filósofo el creador de la noción de desarrollo intelectual, el primer historiador de la filosofía: "the inventor of the notion of intellectual development"[5]. Con Aristóteles, también, se cierra el período de los grandes sistemas filosóficos de la Antigüedad griega. Sus sucesores: escépticos, epicúreos, estoicos, neoplatónicos, no hacen más que volver, aunque en un "tono menor", sobre planteamientos de la filosofía griega anterior y marcan ya el inicio de la decadencia cultural y política de la Grecia Antigua.

Ocupando un lugar similar al de Platón en la antigüedad, Kant representa como filósofo, una figura que cierra una etapa en la filosofía moderna burguesa, y, a su vez, abre un período nuevo a partir de perspectivas teóricas indiscutiblemente creadoras. A Kant van a parar tres líneas del pensamiento filosófico burgués precedente, a saber: 1) la línea del empirismo moderno -que, iniciándose con Bacon y con Hobbes, culmina con el empirismo agnóstico e idealis-

ta subjetivo de David Hume; 2) la línea del racionalismo - moderno- que arranca con Descartes hasta hallar fórmulas - innovadoras en la filosofía "mayor" de Leibniz y "menor" - de Wolff; y 3) la filosofía ética y política de la ilustración, especialmente, de la francesa. Marx, acertadamente - valoró en El manifiesto de la escuela histórica del derecho (1842) a Kant como el teórico alemán de la revolución-francesa. Pero si en su filosofía "teoretica" y "práctica" Kant retoma el hilo de las problemáticas anteriores, que-alcanzan dentro de los límites de su sistema su máxima expresión teórica, no es menos cierto que las nuevas soluciones que ofrece, lo colocan a la cabeza de un nuevo período dentro de la historia de la filosofía moderna burguesa. De ahí la "ambigüedad" del kantismo. Kant es el pensador "ilustrado", "crítico", por excelencia. Por sus concepciones - en teoría del conocimiento, en metafísica, en filosofía moral y religiosa ocupa un prestigioso lugar junto a Hume, a Leibniz, a Goethe, a Schiller, a Rousseau y a Voltaire. Y- es- también, indudablemente, el punto de partida indiscutible de una nueva corriente de pensamiento: la filosofía - clásica alemana. Ilustrando y clásico alemán, el filósofo-de "la crítica de la razón pura y práctica" marca un hito-importante en el curso del pensamiento filosófico: un momento de viraje y de síntesis, una etapa de apertura y de-nuevas formulaciones teóricas y científicas.

Por su parte, Hegel logra en su sistema filosófico recoger de manera genial todos los aportes valiosos de la filosofía anterior. Desde sus posiciones especulativas criticó atinadamente las insuficiencias del idealismo subjetivo-y del agnosticismo. En este sentido, valdría la pena detenerse en el análisis efectuado por Hegel del kantismo. Partiendo de este análisis crítico, Engels y, más tarde, Lenin subrayaron las limitaciones de algunos materialistas -

en sus enfoques del kantismo. Lenin en Cuadernos filosóficos (en el resumen del libro de Hegel Ciencia de la Lógica) apunta: "Sigue un pasaje muy interesante en que Hegel refuta a Kant, PRECISAMENTE DESDE EL PUNTO DE VISTA EPISTEMOLOGICO (probablemente Engels pensó en este pasaje cuando escribió en Ludwig Feuerbach que lo esencial contra Kant ya había sido dicho por Hegel, en la medida en que ello era posible desde un punto de vista idealista)"[6]. Y más adelante... "Plejenov critica el kantismo (y el agnosticismo en general), más desde un punto de vista materialista vulgar que desde un punto de vista dialéctico materialista, en la medida en que no hace más que rechazar sus razonamientos a limine en lugar de corregirlos (como Hegel corrigió a Kant), profundizarlos, generalizarlos y ampliarlos, demostrando las conexiones y las transiciones de todos y cada uno de los conceptos"[7].

Asimismo, Hegel recogió en su sistema filosófico toda la experiencia histórico-cultural que le brindaba su época. Solamente una cultura enciolópedica como la hegeliana, hizo posible una comprensión tan profunda del progreso histórico-cultural de la humanidad, desde sus orígenes hasta el período de las revoluciones burguesas. Hegel descubrió, a su vez, el proceso dialéctico de la trayectoria del conocimiento humano, plasmándolo en obras decisivas para la teoria dialéctica actual como son: la Fenomenología del espiritu y la Ciencia de la Lógica, por no citar otras de no menor importancia.

Hegel reveló que la lógica de los conocimientos humanos coincide y responde a la lógica objetiva de los conceptos; se aproximó -aunque desde posiciones especulativas, idealistas objetivas- al materialismo histórico al plantear una compleja dialéctica entre los fines subjetivos, la práctica humana y el desarrollo sujeto a leyes de la historia -

humana y del mundo objetivo en general. En resumen: "Hegel *adivinó* en forma brillante la dialéctica de las cosas (de los fenómenos del mundo, de la *naturaleza*) en la dialéctica de los conceptos"[8]; al mostrar la dependencia recíproca de *todos* los conceptos, la identidad de los contrarios, el movimiento y el tránsito recíproco de unos conceptos en otros.

Y Hegel, al igual que Aristóteles en su época, sintió o vivió su filosofía como la última filosofía posible en "la totalidad de sus formas" (Hegel), como el resultado más rico y concreto de toda la acumulación histórica del progreso del Espíritu. Toda la historia anterior, necesaria en cada una de sus etapas particulares, muestra la lucha del Espíritu por volver sobre sí mismo y autoconocerse. En su sistema filosófico, Hegel creía *cerrado* el ciclo de la historia de la filosofía. Y si los sistemas filosóficos anteriores no fueron para Hegel una ciega sucesión fortuita o inconexa de hechos, sino la necesaria aparición de cada una de ellas como consecuencia lógica las unas de las otras; el resultado final "demostró" -de acuerdo con Hegel- que no ha existido más que *una filosofía*. La filosofía "última" contiene y resume dentro de sí a las anteriores y es la conclusión definitiva de todas las fases precedentes.

Mediante una colosal sublimación de la filosofía, Hegel condena a muerte a la propia filosofía, al negarle un desarrollo ulterior. Realmente con Hegel asistimos a la más grandiosa exposición del sistema filosófico especulativo, a su más rica exposición, también, en lo referente a contenidos de conocimiento teórico y filosófico. La historia del pensamiento filosófico posterior demostró, en cambio, que con Hegel y después de Hegel se abría ante la teoría filosófica -aunque por motivos no precisamente filosóficos- una alternativa forzosa: o el retorno a la especulación, o la

revolución dentro de la filosofía, como única salida de la especulación hacia una forma de conocimiento filosófico -- que garantizara su terrenalidad, su objetividad, en otras palabras, su valor científico y práctico-revolucionario. En Hegel mismo encontramos el rechazo y la condena a una de estas vías: la del "retorno", cuando afirma: "Hoy, ya no sería posible, ser, por ejemplo, platónico"[9].

Feuerbach, ocupa igualmente una posición central dentro del movimiento de la izquierda hegeliana, que surge en Alemania alrededor de los años 30 del siglo XIX, como consecuencia directa de la crisis política y de la maduración del proceso revolucionario democrático-burgués. La desintegración de la escuela hegeliana en un ala de derecha y otra de izquierda es fruto del carácter contradictorio del propio pensamiento hegeliano, que encerraba aspectos progresistas y conservadores. Mientras que los representantes de la derecha hegeliana situaron en el centro de sus investigaciones los temas concernientes a la teoría del estado y de la religión de Hegel, los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda insistieron en aquellos aspectos críticos y revolucionarios del hegelianismo, intentando extraer conclusiones ateístas y de oposición.

En este sentido, Feuerbach al desarrollar sus ideas hasta madurar una concepción filosófica antropológica y materialista, representa dentro de este movimiento la figura <u>más radical</u>, habiendo llegado todo lo lejos que puede llegar un "teórico" sin dejar de ser "un teórico y un filósofo" (Marx-Engels). En otras palabras, Feuerbach intentó sentar las bases de "la filosofía del porvenir" mediante una crítica a la especulación filosófica y a la religión. Pero sus intentos revolucionarios, su lucha no rebasaron los límites del "terreno filosófico" de la crítica neohegeliana. Sus consideraciones materialistas y ateas, aún cuan

do fueron valoradas muy altamente por Marx, Engels y Lenin, llevan el signo de la mistificación y del hegelianismo que ellas mismas condenan. La obra de Feuerbach, al igual que la de Kant y la de Hegel, plasmada en sus sistemas filosóficos respectivos, puede concebirse según la imagen hegeliana como un "círculo de círculos"; esto es, como un "nódulo" que intengra o sintetiza de forma superior un momento o etapa definida en la trayectoria del conocimiento filosófico. En esta misma dirección debe leerse la tesis de Engels según la cual con la filosofía antropológica y materialista de Feuerbach termina la teoría de los clásicos alemanes; ella marca el fin de la filosofía clásica alemana. Es éste, ciertamente, un final que queda enmarcado dentro de la propia corriente de pensamiento, dentro de sus propias preguntas y respuestas. Por esta razón, es final y no ruptura i.e. y no revolución teórica e ideológica.

A la crítica marxista-leninista de la historia de la filosofía se le plantea, entonces, un problema que fue abordado, en su época, por Marx y Engels en obras diversas. ¿Cómo y sobre la base de qué presupuestos o principios agrupar-dentro de una misma corriente de pensamiento o dentro de un mismo conjunto de problemáticas afines -sistemas filosóficos tan dispares, tan distantes los unos de los otros como por ejemplo, los de Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Feuerbach? Cierto es que puede hablarse de un proceso de desarrollo de la filosofía clásica alemana, proceso que cuenta con un momento de formación, con una etapa de esplendor y con un proceso de desintegración o decadencia. Sin embargo, son todas éstas, etapas dentro de una misma problemática o sistema de problemáticas.

En consecuencia, quedarían enmarcados dentro de un mismo período o etapa filosófica sistemas idealistas y materialistas, dialécticos y metafísicos; formas diversas del idea-

lismo subjetivo (a saber, el idealismo trascendental kantiano y el idealismo subjetivo dialéctico de Fichte) y formas diversas del idealismo objetivo (a saber, la filosofía de la identidad de Schelling y el idealismo absoluto dialéctico de Hegel); posiciones agnósticas ante el problema del conocimiento como la kantiana, junto a teorías dialécticas sobre el problema de la verdad y del conocimiento de la realidad objetiva por la vía de la práctica, como en Hegel; fórmulas empiristas materialistas, pero metafísica, a la hora de abordar el acto o proceso del conocimiento como la feuerbaquiana, frente al tratamiento histórico-social del conocimiento humano dentro del sistema hegeliano; un enfoque antropológico y genérico de la esencia humana, como encontramos en Kant y en Feuerbach, y un tratamiento histórico cultural de la misma como ofrece el hegelianismo, etc.

La búsqueda de una solución científica al complejo problema que suscita la interpretación de la filosofía clásica alemana como corriente de pensamiento filosófico; necesariamente conduce a una revisión y contraste de aquellos principios teóricos y metodológicos subyacentes en algunas investigaciones histórico-filosóficas que abordan este tema. En la historiografía filosófica burguesa contemporánea encontramos frecuentemente posiciones empiristas, subjetivistas e inmanentistas que no ofrecen ni pueden ofrecer una solución objetiva a este problema.

Así, por ejemplo, en su Historia de la filosofía, Julián Marías intenta una explicación de cada sistema filosófico a partir de "la situación histórica y personal" en que se encuentra el filósofo; y esta situación se halla <u>determinada</u> por la propia tradición filosófica que sirve de punto de partida al pensador. De forma tal que, "la filosofía tiene que plantearse y realizarse íntegramente en cada filósofo, pero no de cualquier modo, sino en cada uno de un modo

insustituible: como le viene impuesto por toda la filosofía anterior"[10]. Si bien Julián Marías insiste, en la introducción de su obra, en la hipótesis según la cual la filosofía "no es una mera exposición erudita acerca de las opiniones de los filósofos, sino que es la exposición verdadera del contenido real de la filosofía", y que "todo sistema tiene pretensión de verdad"[11]; cuando acomete el análisis concreto de la filosofía clásica alemana, su interpretación se vuelve empírica, superficial y, sobre todo, idealista. Para J. Marías, el advenimiento de la época moderna es consecuencia de las ideas y del tipo de vida intelectual imperantes. El proceso de las revoluciones burguesas encuentra su "explicación" en el predominio de la razón, del naturalismo y del optimismo, que inciden en el curso de la historia humana, sustituyendo la organización social que caracterizaba al medioevo, etapa en que imperaba el espíritu teológico, la fe y la gracia divina ... Asi pues, este análisis superficial y especulativo precede a la explicación del idealismo alemán. Según el autor, las ideas de Kant encuentran su razón de ser en la de sus predecesores, empiristas y racionalistas; las de Fichte en las de Kant, y, así sucesivamente. En la práctica J. Marías logra únicamente un recuento simplificado y empobrecido -y muy a su pesar- inconexo de las ideas centrales de los clásicos alemanes. Feuerbach y Marx se excluyen, naturalmente, de la historia. del pensamiento humano. Y reciben, cuanto más, una insignificante e inexplicable mención dentro de "la filosofía de inspiración positivista", que al desviarse hacia el materialismo da lugar a la corriente de los materialistas vulgares, entre ellos Feuerbach, y al desviarse hacia la doctrina evolucionista da lugar a Marx, en quien influyó la teoría de "la lucha por la vida y la adaptación al medio" con la consiguiente tesis acerca de "la selección natural" (1).

Un tratamiento mucho más profundo y acertado de la historia de la filosofía clásica alemana encontramos en los trabajos de inspiración neokantiana de W. Windelband (Historia de la filosofía moderna en dos tomos) y de E. Cassirer (El problema del conocimiento humano en cuatro tomos). Es característico de la crítica histórico-filosófica neokantiana partir del principio de la contraposición entre la naturaleza y la historia, así como efectuar un estudio de toda la filosofía moderna desde el prisma del kantismo.

Para Windelband, por ejemplo, la filosofía moderna queda comprendida en tres grandes etapas: 1) la filosofía prekantiana (la filosofía renacentista, la Reforma, el empirismo inglés, el racionalismo francés y de los Países Bajos, la ilustración inglesa, francesa y alemana); 2) la filosofía kantiana -eje central del pensamiento moderno; y 3) la filosofía postkantiana (el idealismo ético y religioso de Fichte el idealismo ético y religioso de Fichte, el idealismo filosófico absoluto de Schelling, el idealismo estético de Schiller y los románticos, el idealismo lógico de Hegel, el irracionalismo de Jacobi, Schopendauer y Feuerbach (?), la metafísica crítica y el psicologismo). El tratamiento de la historia de la filosofía en Windelband es eminentemente inmanentista, no obstante, combina eclécticamente los métodos histórico-cultural, pragmático y teleológico.

Windelband, al igual que Cassirer, logra una profundización indiscutible en el análisis del nexo lógico que une en un todo coherente a los diferentes elementos teóricos que integran un sistema filosófico, y que une a los diferentes sistemas filosóficos dentro de una corriente de pensamiento. Sin embargo, no alcanza a explicar los factores que condicionan el curso lógico de los pensamientos, así como tampoco el proceso de producción de los nuevos conocimientos y el motivo del predominio de ciertas ideas en determinadas épocas y lugares histórico-concretos. Y ello no se lo

gra porque el análisis del curso histórico y lógico de los conocimientos humanos pretende realizarse a partir del propio conocimiento humano, sin la interferencia de factores ajenos y externos al pensamiento puro. Semejante metodología consecuentemente, deriva en una concepción unilateral e insuficiente del proceso histórico-filosófico, que degenera en un cientifismo o en un espiritualismo cultural.

De acuerdo con Cassirer, por ejemplo, toda época posee un sistema fundamental de conceptos y premisas generales, por medio de los cuales, domina y ordena el material que la experiencia y la cultura anterior le suministra. De igual forma, las estructuras lógicas del pensamiento humano son incondicionadas y apriorísticas, y al objetivarse, prevalecen dentro de los marcos de una época determinada. "La ciencia se encarga de ir matando, paso a paso la ilusión que nos lleva a atribuir a los objetos mismos las sensaciones subjetivas de nuestros sentidos"[12]. Para Cassirer, sin embargo, la historia de la filosofía, si quiere aspirar verdaderamente al rango de ciencia, no puede consistir en una simple colección de hechos sin relaciones internas. Debe combinarse, por tanto, el análisis histórico con el sistemático. Esto significa, que Cassirer al igual que Windelband, aspira en su obra a reproducir el nexo lógico del conocimiento filosófico a través de su historia. El análisis histórico-filosófico debe tener presente, asimismo, aquellas corrientes y fuerzas de la cultura, del espíritu general, y, sobre todo, del nacimiento y desarrollo de la ciencia exacta, que determinan el curso de los conocimientos filosóficos. Ahora bien, toda tendencia a buscar leyes objetivas, exteriores al pensamiento y al espíritu humano, en el curso de la historia humana y del conocimiento humano son valoradas por Cassirer como "intentos fatalistas y naturalistas".

De esta forma, los presupuestos neokantianos de los - que parte Cessirer, se manifiestan explícitamente en su o- bra. El neokantismo no se pregunta por los móviles o las- fuerzaa sociales que condicionan y conforman objetivamente las estructuras lógicas del pensamiento. Son, más bien, es- tas estructuras las que al objetivarse, actúan como facto- res condicionantes del proceso histórico. De ahí que toda- la historia de la filosofía se reduzca, según Cassirer, a- una historia del propio conocimiento humano. Y por esta - misma razón, toda la historia de la filosofía prekantiana- encontrará su remate lógico en el sistema crítico de Kant. Cassirer apunta: "Es este sistema el que da el último paso definitivo, ya que en él, el conocimiento se afirma plena- mente sobre sí mismo, en vez de ir a buscar sus propias - leyes, como hasta allí, al mundo del ser o al de la con- ciencia (individual Z/R.)[13]"

Ahora bien, semejante concepción de la historia del - conocimiento es, a todas luces, teleológica, y halla su - punto culminante en Kant, filósofo crítico que desenmascara- ra el "dogmatismo" y la "falsedad" de las posiciones obje- tivistas, sean éstas materialistas o idealistas. ¿Qué pers- pectivas tiene, entonces, el desarrollo filosófico poste-- rior a Kant según estos autores?. La filosofía postkantia- na no será otra cosa que una búsqueda, siempre renovadora, una profundización del espíritu "crítico" kantiano. "Para- nosotros -señala Cassirer- el sistema de Kant no marca el- final, sino un comienzo constantemente nuevo y fecundo, de la crítica del conocimiento" [14]. Esto explica el tratamien- to falseado y superficial que del hegelianismo ofrece la - crítica neokantiana de la filosofía. En resumen, el neokan- tismo es una expresión viva de los resultados del <u>retorno a la especulación</u> o. más bien, de la alternativa especula-

tiva de la filosofía burguesa contemporánea del "retorno".

Por su parte, el tratamiento subjetivista de la historia del pensamiento filosófico responde a un rechazo manifiesto a la concepción hegeliana de la filosofía y de su historia. Esencialmente se refuta, en este caso, la concepción hegeliana de la historia como ciencia y como proceso único determinado por factores objetivos y externos a la personalidad del propio filósofo. El análisis de la filosofía como expresión de la estructura psicológica del filósofo reniega de la posibilidad de alcanzar una verdad objetiva en filosofía, y tiende a destruir la lógica interna del propio discurso filosófico en su trayectoria histórica, así como el condicionamiento social del mismo.

Tal es el caso de la interpretación que de la historia de la filosofía hace Nicola Abbagnano. Una lectura detenida del prefacio a su Historia de la filosofía tres tomos corrobora estos planteamientos. En primer lugar, Abbagnano desde una perspectiva existencialista entiende necesario reducir el conocimiento filosófico a una búsqueda del hombre mismo, que problematiza su propia existencia y busca las razones y el fundamento de su ser. "La esencial conexión entre la filosofía y el hombre es la primera base de la investigación historiográfica practicada en este libro".[15] En segundo lugar, Abbagnano rechaza el valor gnoseológico y científico del quehacer filosófico, contraponiendo la historia de las ciencias a la historia de la filosofía. Todas las filosofías tienen un valor similar, lo mismo Platón, que Santo Tomás, que Kant... Este valor reside en que todas por igual son una fuente perenne de enseñanza y de vida. Para Abbagnano, carece de sentido la búsqueda de verdades objetivas acumuladas por el proceso del conocimiento filosófico. "Es evidente, desde este punto de vista, que no se puede esperar el encuentro en la historia de la filoso-

fía de un progreso continuo, de la formación gradual de un-único y universal cuerpo de verdades. Un progreso tal se - verifica en las ciencias particulares...", y más adelante-señala, ... "pero no puede encontrarse en filosofía, puesto que no existen verdades objetivas e impersonales que puedan sumarse e integrarse en cuerpo único, sino personas que dialogan en torno a su destino"...[16]

De esta forma según Abbagnano, el valor de la filosofía reside en que expresa la singularidad de la persona del filósofo. Será, pués, necesario recurrir a la persona para-redescubrir el sentido vital de toda su obra... No es necesario argumentar las razones por las cuales semejante punto de vista no puede contribuir a la solución del problema específico que nos ocupa.

La refutación de todas las variantes de la crítica burguesa contemporánea a la historia de la filosofía, expuestas anteriormente, se puede encontrar de forma condensada en una serie de cartas escritas por Engels[17] casi medio siglo antes-de que fueran concebidas estas teorias. Engels califica de-"ideólogo histórico" a todo aquel pensador que actuando con una "falsa conciencia" trabaja con las producciones ideológicas como si éstas tuvieran un desarrollo histórico independiente y propio. El "ideólogo" (en el sentido estrecho - del término, tal y como Engels lo emplea aquí), no sólo ignora las verdaderas fuerzas propulsoras de las ideas humanas, sino que en su conciencia se opera un proceso de inversión que consiste en tomar por causa (las normas o principios ideológicos) lo que en realidad no es más que el reflejo de un proceso que ocurre independientemente de la voluntad y conciencia de los individuos: el proceso de la vida-económica de la sociedad en su conjunto. De este modo el - "ideólogo" investiga dentro de su esfera específica desde-

una perspectiva especulativa. Como trabaja exclusivamente con material discursivo, deduce su contenido y su forma del pensar puro. "El ideólogo histórico -escribe Engels (empleando la palabra histórico como síntesis de político, jurídico, filosófico, teológico, en una palabra, de todos los campos que pertenecen a la sociedad, y no sólo a la naturaleza), el ideólogo histórico encuentra, pues, en todos los campos científicos, un material que se ha formado independientemente, por obra del pensamiento de generaciones anteriores y que ha atravesado en el cerebro de estas generaciones sucesivas por un proceso propio e independiente de evolución. Claro está que a esta evolución pueden haber contribuido también ciertos hechos externos, enclavados en el propio campo o en otro, pero,según la premisa táctica de que se parte, estos hechos son, a su vez, simples frutos de un proceso discursivo, y así no salimos del pensar puro, que parece haber digerido admirablemente hasta los hechos más tenaces"[18]

Este proceso de falsa conciencia encuentra su explicación -desde las perspectivas del materialismo histórico- en la división social del trabajo, sustancialmente en la división entre el trabajo físico y el trabajo intelectual, característica de toda sociedad dividida en clases. Pero el proceso de la división social del trabajo se va progresivamente complicando. La sociedad crea ciertas funciones comunes de las que no puede prescindir, y las personas nombradas para estas funciones forman una nueva rama de la división del trabajo dentro de la sociedad: por ejemplo, los funcionarios políticos y jurídicos, los ideólogos en general. De esta forma, la producción ideológica y espiritual se convierte en función específica de un grupo, que creee moverse en una esfera independiente y autónoma. Los "ideólogos" no toman con-

ciencia de que el poder político, así como todo el reino - de las producciones superestructurales responden, en última instancia, a las necesidades y al movimiento de la producción material de la sociedad. Interpretan la lucha económica entre las clases sociales existentes como lucha entre fuerzas ideales, principios y normas políticos, jurídicas, morales, religiosas, filosóficas y científicas.

Ahora bien, las razones en virtud de las cuales pueden ser superadas las concepciones "ideológicas" (el idealismo histórico) responden, también, a condiciones objetivas del propio desarrollo histórico social. Y Engels así lo reconoce al admitir que "han tenido que pasar miles de años para que pudiéramos descubrirlo".

Este proceso de "clasificación" histórica-social responde a la simplificación o polarización de las contradicciones de clase dentro de los marcos del régimen capitalista de producción. Estas condiciones objetivas, junto a la labor teórico-científica de Marx y de Engels, permite sentar las bases de la concepción materialista de la historia y de los procesos sociales. Por eso Engels, en la carta escrita a Starkenburg el 25 de enero de 1894, subraya que -- fue Marx quien descubrió la concepción materialista de lahistoria pero que ya los historiadores de la época (Thierry, Mignet, Guizot y todos los historiadores hasta 1850) tendían a ello, y el descubrimiento de la concepción de - Morgan, prueba que "se daban ya todas las condiciones para que se descubriese, y <u>necesariamente tenía</u> que ser descubierta".[19]

En términos generales, pudiéramos afirmar que el - <u>camino</u> seguido por Marx en el proceso de la formación y maduración de sus concepciones, es la contrapartida de la vía que sigue para explicar y reproducir de un modo cien-

tífico (i.e. a partir de un aparato conceptual ya maduro - aportado por el desarrollo de la teoría económica y de la-teoria del materialismo dialéctico). el comportamiento de-los fenómenos histórico-sociales. Así, en el proceso de formación de sus ideas, el joven Marx pasa de la crítica a la-filosofía y a la religión, a la critica del derecho, y de - la politica hasta entrar de lleno en el estudio de los procesos económicos. Esta vía de profundización, que marca el-camino de búsqueda de aquellos factores esenciales y condicionantes del mundo social ha quedado claramente expuesta - por Marx en su prólogo de la Contribución a la crítica de - la Economía Política. Una vez descubiertas aquellas relaciones (relaciones sociales de producción) que explican y condicionan el resto de las relaciones sociales en su conjunto,- Marx, indica cual es el camino de regreso, en otras palabras el camino de la explicación científica: "Mi investigación - desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprènderse por sí mismas, ni por la llamada evolución general del espíritu-humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, - bajo el nombre de "sociedad civil", que que la anatomía de - la sociedad civil hay que buscarla en la Economía políti-- ca".[20]

La lectura crítica que, sobre el discurso filosófico, impone la teoría del materialismo dialéctico, no puede ser-literal y directa, sino distante y mediata, para lograr su-objetivo fundamental: interpretar y explicar. Pero para explicar la filosofía, es necesario salir de su marco o esfera, buscar su sentido fuera de ella y, siempre, de forma concreta. Esto es posible a condición de entender la producción filosófica como un elemento vivo y activo dentro de un siste

ma orgánico; elemento, que solamente cobra sentido en y a partir de ese todo; y que existe, por lo tanto, no de forma aislada e independiente dentro de los marcos del todo orgánico, sino a través de multiples relaciones y articulaciones activas e intercondicionantes- no sólo con el sistema en su conjunto, sino también, con los restantes elementos que lo integran.

En otras palabras, se hace necesario una interpretación dialéctico-materialista de la filosofía como producción concreta de carácter histórico-social, es decir, como una forma de la conciencia social. Así concebida, la filosofía constituirá una esfera una forma de relación social (superestructural) dentro de un sistema social históricamente determinado, es decir, dentro de una formación económico-social concreta.

De este modo, los dos conceptos que servirán de punto de partida para el análisis científico de la filosofía y de su historia son, en primer lugar, el concepto de formación económico social y, en segundo lugar, el concepto de filosofía como forma de la conciencia social.

Ya Lenin, de manera clara y brillante, en el primer capítulo de su obra ¿Quiénes son los "Amigos del Pueblo?, demostró el valor inapreciable del concepto de formación económico social, elaborado por Marx, y presente -como elemento básico- en su obra El Capital. De acuerdo con Lenin, sobre la base de este concepto, la sociología pasó del rango de sociología subjetiva al de conocimiento científico y objetivo. A partir de este concepto se hace posible un análisis, a la vez que materialista, dialéctico, de la sociedad humana, entendida como un sistema dialéctico de relaciones, como un "organismo vivo" sujeto a leyes objetivas que determinan tanto su funcionamiento, como su curso histórico. La pers-

pectiva dialéctica entra, en juego aquí, al sustituirse la vieja concepción metafísica de la sociedad como una suma - mecánica de individuos aislados, por el concepto de "totalidad concreta", de unidad de múltiples determinaciones, o mejor aun, de estructura o sistema de relaciones sociales- en estrecha interrelación y condicionamiento mutuo. La - perspectiva materialista se manifiesta en la premisa, según la cual, son las relaciones materiales las que determinan el resto de las relaciones sociales. Así pues, dentro- del sistema o conjunto de relaciones sociales, el subsistema de las relaciones sociales de producción actúa como el- factor condicionante, en última instancia. Quiere esto decir, que aún cuando el factor económico es el determinante -en última instancia- no es ni mucho menos el único actuante, y su condicionamiento y forma de actuar sobre el resto de las relaciones sociales, se ejerce no de una manera directa e inmediata, sino por el contrario, de un modo mediato y concreto.

Ahora bien, el concepto de formación económico-social exige, a su vez, un análisis histórico-concreto de cada sociedad en particular; exige el conocimiento de todos aquellos aspectos históricos específicos, tradicionales y culturales que hace de cada sociedad una realidad particularmente determinada en el tiempo. Si el concepto de modo de producción hace abstracción de las determinaciones histórico-concretas, y tiende a insistir en lo general y universal (así, por ejemplo, modo de producción feudal, capitalista, etc.); el concepto de formación económico social recoge todas aquellas determinaciones específicas de una sociedad histórico-concreta (así, por ejemplo, la formación social de Francia o de Alemanía a mediados del siglo XVIII).

Criticando a la generación de jóvenes escritores ale-

manes, que en la década del 90 del siglo pasado, esquematizaban la teoría del materialismo histórico, Engels señalaba: "Pero nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una guía para el estudio y no una palanca para levantar construcciones a la manera del hegelianismo. Hay que estudiar de nuevo toda la historia, investigar en detalle las condiciones de vida de las diversas formaciones sociales, antes de ponerse a derivar de ellas las ideas políticas, del Derecho privado, estéticas, filosóficas, religiosas, etc., que a ellas corresponden".[21]

Esto quiere decir, que el análisis marxista de cualquier forma de la conciencia social, en este caso de la filosofía, es mucho más complejo de lo que parece a primera vista. No basta, pues, atribuir el origen de una cierta concepción filosófica a un pensador aislado, a rasgos de su personalidad o a su genialidad. Ni es suficiente, tampoco, establecer el nexo horizontal que, indudablemente existe, entre las diferentes corrientes o sistemas filosóficos, como si éstos fueran producto exclusivo de un diálogo o contrapunteo puramente filosófico (o filosófico-religioso, filosófico-científico, filosófico-político, etc.), como si los problemas que dejaron sin resolver los pensadores de una determinada época o generación fueran retomados y reelaborados por sus sucesores de manera abstracta, esto es, al margen de todo condicionamiento histórico social. Esta dirección lineal de concebir el progreso filosófico, pretende seguir el hilo conductor del pensamiento filosófico puro, sin otro incentivo, sin otra motivación para su desarrollo, que no fuese de orden puramente filosófico o ideológico-cultural.

Tampoco es suficiente una lectura inmediata del texto filosófico, como si pudiéramos hallar allá --dados de mane-

ra explícita-- todos los factores y condiciones a partir de los cuales es posible una interpretación adecuada del mismo. Para que un texto filosófico cobre verdadero sentido - (recobre su sentido real) es imprescindible que la crítica restablezca el nexo vertical o los vínculos de esta producción superestructural con el resto de las relaciones sociales que inciden en ella. En otras palabras, para que el discurso filosófico cobre sentido real y concreto, éste debe - ser explicado e interpretado a partir de la época y de la- sociedad que lo engendraron, a partir de todos aquellos factores (económico-sociales, clasistas, histórico-políticos, científico-culturales) que conforman una situación histórico-concreta dónde actua y piensa su autor, que es a su vez, no un sujeto aislado y abstracto, sino socialmente determinado.

Por todas estas razones, la lectura crítica marxista- de la filosofía y de su historia, no puede ser literal, - pues existe siempre un subtexto o un lenguaje oculto que no se da de manera inmediata en la obra producida, y que aparece una vez que hayan sido restablecidas las complejas articulaciones de todas aquellas instancias presentes y actuantes, pero no conscientes para el propio productor de ideas. Engels definía esta realidad planteando que el proceso que- se opera en la conciencia del ideólogo es siempre consciente, pero posee una "falsa conciencia", Quedan ocultas muchas motivaciones histórico-sociales, móviles e intereses - de clases, limitaciones del conocimiento científico-cultural de la época. No todos estos factores afloran a la conciencia del ideólogo y, si afloran, la mayor parte de las - veces ocurre que lo hacen mistificadamente, de forma enmascarada e idealizante. Como forma de la conciencia social, la filosofía, responde a circunstancias histórico-sociales concretas, pero, dentro de ellas ejerce, también una determina

da acción o función social, al repercutir en el avance de los conocimientos humanos, al actuar como fundamento teórico de los intereses de una clase determinada o como arma crítica que tiende a resquebrajar y a hacer saltar determinados valores, patrones, fórmulas establecidas.

Así pues, el análisis crítico marxista de la filosofía como forma de la conciencia social le corresponde la ardua tarea de desentrañar el sentido de "lo dicho", de lo expresado desde el plano de lo no-dicho, de lo presupuesto. Y esto sólo es posible si entendemos la producción filosófica dentro de un contexto concreto i.e. una formación social históricamente determinada. Solamente allí podremos encontrar el conjunto de presupuestos o premisas histórico-políticas, económico-sociales, ideológico-científicas que condicionan los problemas que se plantea una determinada filosofía y las soluciones que se ofrecen a estos problemas. Estas ideas quedan claramente expuestas por Engels en su carta a Schmidt del 27 de octubre de 1890: "Para mí, la supremacía final del desarrollo económico, incluso sobre estos campos ("las esferas ideológicas que flotan aún más alto" - Z.R.), es incuestionable, pero se opera dentro de las condiciones impuestas por el campo concreto: en la filosofía, por ejemplo, por la acción de influencias económicas (que a su vez, en la mayoría de los casos, sólo operan bajo su disfraz político, etc.) sobre el material filosófico existente, suministrado por los predecesores. Aquí, la economía no crea nada a novo, pero determina el modo cómo se modifica y desarrolla el material de ideas preexistente, y aun esto casi siempre de un modo indirecto, ya que son los reflejos políticos, jurídicos, morales, los que en mayor grado ejercen una influencia directa sobre la filosofía".[22]

Todos los conceptos anteriormente expuestos se encuen-

tran presentes -aunque no elaborados en forma de un tratado teórico y metodológico para la crítica marxista de las-formas de la conciencia social (y de la filosofía-en especial)- en diferentes obras dónde los clásicos del marxismo-leninismo abordan directamente el estudio de la ideología-y de la filosofía clásica alemana. Dentro de los marcos de nuestro trabajo no cabría una referencia minuciosa del estudio que de la filosofía clásica alemana realizan Marx, -Engels y Lenin. Sin embargo, nos interesaría subrayar los-puntos centrales en los que se fundamenta el criterio ---marxista para la periodización de la filosofía clásica alemana como una corriente coherente y uniforme del pensamiento filosófico moderno burgués.

1) En primer lugar, la filosofía clásica alemana consiste en una corriente filosófica coherente, y marca, por-lo tanto, una etapa en la trayectoria, del pensamiento filosófico moderno burgués europeo, y especialmente alemán, atendiendo a un conjunto de principios teórico-filosóficos comunes desarrollados por los clásicos alemanes desde sistemas diferentes. Este conjunto de planteamientos teórico-filosóficos constituyen, precisamente, la problemática específica y característica de esta corriente de pensamiento filosófico; es decir, un conjunto de problemas, de perspectivas o de fórmulas para tratarlos y de soluciones para resolverlos. Engels, de una manera muy general, se refería a-ello cuando hablaba de "la dialéctica consciente" de los -clásicos alemanes, para destacar lo que de valioso tenían-las concepciones no sólo de Hegel, sino de Kant, de Fichte, de Schelling, e incluso, de Feuerbach. Apuntaremos aquí solamente algunos principios de esta "dialéctica consciente": a) La necesidad de un tratamiento teórico y por lo tanto -sistemático de la filosofía. Esta es una de las características del pensamiento científico de nuestra época: la inte-

gración y sistematización (dialéctica) de los conocimientos. Los clásicos alemanes desde ant hasta Hegel -sintieron esta necesidad, aun cuando lo realizaron desde perspectivas especulativas. En Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica Alemana, Engels valoró altamente estos intentos, señalando que con ello se llegó a previsiones geniales, se previeron descubrimientos posteriores.

b) El concepto del hombre o del espiritus como sujeto activo y creador, es decir la noción de praxis, que deja atrás las concepciones materialistas e idealistas, racionalistas o empiristas, dónde el sujeto humano es concebido como mero elemento pasivo y no transformador. Aún cuando no es - hasta Hegel que la noción de la actividad creadora del espíritu -como fuerza negativa, destructora, y sujeta a leyes, -alcanza su definitiva maduración, desde Kant encontramos ya esbozada esta tesis. En Feuerbach, a pesar de - que hay un regreso al materialismo contemplativo y a pesar de que desconoció el valor de la dialéctica hegeliana, su filosofía de la religión, lleva el germen de la teoría de la praxis de los clásicos alemanes: la práctica antropológico-religiosa como fórmula para la liberación humana de- la enajenación.

c) El concepto de libertad como autodeterminación y autoconciencia del sujeto racional.

d) La razón como actividad sintético-constructiva o como- síntesis dialéctico-totalizadora. La tesis acerca de la - síntesis entre el sujeto y el objeto, como síntesis o unidad de elementos diversos encuentra formulaciones específicas en cada clásico alemán, pero parte de una misma concepción dialéctica.

Estas y otras ideas -constituyen el núcleo que le - otorga unidad y coherencia teórica a la filosofía clásica alemana. Ahora bien, si la crítica marxista se detuviera-

aquí, no haría otra cosa que abordar el estudio de la filosofía a la manera del inmanentismo neokantiano. La diferencia radical estriba en que para la crítica marxista esta problemática encuentra su explicación -no en ella misma, ni en el curso precedente de las ideas filosóficas y científico-culturales solamente- sino esencialmente a partir de un análisis concreto de la situación de Alemania y de Europa Occidental de la época.

2) Así pues, la filosofía clásica alemana, debe comprenderse en el marco histórico-concreto de la formación social que le sirve de contexto: la situación de Alemania desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX. Engels se plantea el problema de cómo un país atrasado económica y políticamente, como Alemania, puede ser la cuna de un movimiento intelectual de las dimensiones de la filosofía alemana. La respuesta hay que ir a buscarla, por un lado, en las repercusiones que el proceso revolucionario burgués europeo y, fundamentalmente, la Revolución Francesa tienen en la Alemania fragmentada y feudal de la época; y por otro lado, en el material de ideas que le legan las generaciones anteriores. Así pues, la ideología y la filosofía clásica alemana son expresión de la "prolongación ideal" (Marx-Engels) de la historia real de Alemania, de sus contradicciones económico-sociales y de sus frustracciones y luchas políticas durante el período que va de 1789 a 1848. La no participación activa de Alemania en el proceso de luchas reales de los países capitalistas europeos es sustituida por su participación abstracta y especulativa. De ahí que Marx y Engels valoren a los alemanes como los "contemporáneos filosóficos" y no "históricos" del presente revolucionario burgués.

Ahora bien, si los clásicos alemanes fueron los teóricos del proceso revolucionario burgués europeo, esta teori-

zación está teñida de las contradicciones y del carácter "filisteo" del espíritu burgués alemán. Estas contradicciones encuentra su reflejo específico en el carácter que cobra "la revolución filosófica alemana". En el Capítulo I de su Ludwig Feuerbach Engels realiza un análisis profundo de este fenómeno político-filosófico, estableciendo una comparación entre esta revolución filosófica y la que sirve de preludio a la Revolución Francesa. En este análisis Engels nos muestra el camino a seguir cuando se trata de deducir aspectos específicos del pensamiento filosófico (el carácter contradictorio entre el método revolucionario y el sistema y las concepciones políticas conservadoras del hegelianismo, por ejemplo, o bien, la especificidad del período de la izquierda hegeliana de su crítica filosófica como expresión del período de preparación de Alemania para la Revolución del 48) a partir de los problemas histórico políticos e ideológicos en general. De este camino podemos obtener una enseñanza de valor inapreciable: se trata de deducir un rasgo de carácter filosófico-teórico a partir de un proceso ideológico-político y no de reducir. La diferencia radical estriba en que para deducir es necesario contemplar las especificidades del reflejo de un determinado proceso en la esfera ideológica en cuestión. "Lo filosófico", "lo científico", "lo religioso" no son "lo político"; y todas estas esferas superestructurales aún cuando estén condicionadas -en última instancia por las necesidades económicas y los intereses económicos de las clases sociales, reflejan específicamente y no mecánicamente, es decir a través de sus particularidades (de lenguaje, de forma de conocimiento, de tradiciones tanto de forma como de contenido) estos movimientos.

De esta forma, la filosofía clásica alemana es producto de una paradoja: el subdesarrollo y la debilidad histó-

rico-políticas engendran la grandeza del pensamiento teórico-filosófico, condicionan esta hipertrofia. Por esta razón después de 1848, la Alemania "culta" rompe con la "teoría" y abraza el camino de la "práctica". "Pero, en la medida en que la especulación abandonaba el cuarto de estudio del filósofo para levantar su templo en la Bolsa, la Alemanía culta perdía aquel gran sentido teórico que había hecho famosa a Alemamia durante la época de su mayor humillación política..."[23] Al movimiento obrero alemán le corresponderá la misión histórica de reemplazar a los clásicos alemanes en su labor creadora, pero esta vez no sólo en el plano de la teoría sino también en el de la práctica revolucionaria.

<u>Segunda parte</u>.- <u>La filosofía del materialismo dialéctico como filosofía de nuevo tipo</u>.

La segunda parte de nuestro trabajo persigue dos objetivos fundamentales. El primero, consiste en exponer <u>la relación crítica</u> de Marx y de Engels respecto a la filosofía anterior con el propósito de esclarecer aquellos aspectos <u>revolucionarios</u> (teóricos e ideológicos) que caracterizan la concepción marxista de la filosofía; el segundo, en un análisis más específico, por cuanto nos proponemos perfilar y delimitar el objeto de estudio y la estructura del materialismo dialéctico, a la luz del desarrollo de los conocimientos científicos y filosóficos de nuestra época.

Previamente, quisiéramos dejar esclarecidos nuestros puntos de vista ante algunas concepciones, que a nuestro juicio, valoran indebidamente la relación crítica de Marx y de Engels, respecto a la filosofía anterior. Con frecuencia se pretende absolitizar o extender más allá de sus límites, la crítica que los fundadores del marxismo realizan de la filosofía clásica alemana. Esta interpretación cree encontrar en algunos textos del denominado período de ruptura,-

argumentos suficientes para sostener que Marx y Engels rompen con toda forma de producción filosófica y *superan*, no - las insuficiencias de la filosofía anterior, sino la filosofía en general. De esta forma, la crítica de Marx y de Er--- gels a las filosofías hegeliana y feuerbaquiana se lee como crítica *de la filosofía* por la ciencia o por la ideología - revolucionaria. En otras palabras, se lee, bien desde posiciones positivistas, bien desde posiciones ultra-revolucionarias. Nos detendremos muy someramente sobre esta segunda- forma de lectura. De ella se desprende la reducción del -- marxismo a la ideología revolucionaria de una clase y de - una época dadas; la disolución del conocimiento y de la teo ría científica en la praxis o acción subversiva. Así, se - concibe el marxismo como arma de lucha, mas no de conocimiento; como arma de lucha, mas no de conocimiento, como - ideología de acción y de integración, como el "cemento espiritual" que aglutina y *conforma* à la nueva clase revolucionaria que lucha por el poder.

Semejante punto de vista - compartido por pensadores- e ideólogos de muy diversas tendencias, como, por ejemplo, el Sartre de la década del sesenta, algunos representantes de la "sociología" del conocimiento" y de la "nueva izquier da teorica" - consiste en una interpretación *subjetivista* - del marxismo o más precisamente aún: *fenomenológica*. Esta- concepción denota la hipertrofia del "ideologismo", caracterizándose por desconocer los aspectos teórico-científicos del materialismo dialéctico y por subrestimar el valor de - la práctica revolucionaria divorciada o distanciada de sus- fundamentos teóricos y de su necesaria y sistemática elaboración. Así, por ejemplo, para Sartre el marxismo es la ideo logía *indiscutible* e *irreemplazable* de nuestra época; es la forma en que nuestra época se piensa a sí misma. Pero, una- vez que se *renuevan sus estructuras* esenciales o sus cimien-

tos, el marxismo dejará de tener vigencia.

Existe la interpretación contraria, que expresa, entonces, la hipertrofia de la "desideologización" y una marcada tendencia al cientifismo. Ella consiste en reducir el valor de la ruptura de Marx y Engels, con el pensamiento anterior a su dimensión teórico - científica, desconociendo la arista ideológico- revolucionaria que encierra la propia doctrina del marxismo-leninismo. Los que así interpretan la - labor creadora de los clásicos del marxismo parecen haber- olvidado plantearse la pregunta de cómo y por qué fue posible esta revolución teórico-científica? No toman encuenta- aquellos factores históricos e ideológico-políticos, que - incidieron en las concepciones de Marx y de Engels radicalizando sus posiciones - no sólo teóricas, sino también políticas.

Solamente la comprensión del proceso mediante el cual- se condicionan mutua e internamente la práctica revolucionaria y la teoría científica en la obra de los clásicos del marxismo, permitirá una justa valoración de los origenes y formación del marxismo a la vez que esclarecerá el camino- de sus perspectivas actuales de desarrollo. En las dos posiciones, anteriormente esbozadas, se manifiesta un desconocimiento evidente de la relación que existe entre la - ciencia y la ideología, i.e. entre la producción teórica- de nuevos conocimientos y el compromiso ideológico-político presentes en toda creación independientemente de su especialidad. Se presupone - en ambas posiciones - una exclusión - recíproca, una incompatibilidad entre el quehacer científico y el compromiso ideológico. En un caso, el factor ideológico se extiende como ingerencia extraña, como contaminación que puede hacer peligrar la limpidez del proceder científico. Así vistas las cosas, el investigador científico - debe aspirar, por todos los medios posibles, a despojar su

producción de todo juicio de valor, de toda conclusión - ideológica, para de este modo, alcanzar la objetividad - científica.

Ahora bien, la ruptura del marxismo con el pensamiento teórico anterior es también ruptura con las posiciones-ideológicas de sus representantes (socialistas utópicos, - filósofos alemanes, economistas ingleses). Esta ruptura — fue posible, en primer término, por razones ideológicas. Es porque Marx y Engels parten de una nueva perspectiva-clasista que pueden, no sólo romper con el compromiso ideológico presente en las teorias más avanzadas de su época, sino también, y cómo consecuencia de ello, rebasar los límites o el marco de las hipótesis teóricas intrinsecamente ligadas a estos presupuestos ideológicos. En este sentido-valdría la pena meditar sobre el juicio que de D. Ricardo-hace Marx en La historia crítica de la teoría de la plusvalía, según el cual las ideas de Ricardo son la expresión - más clara de la contradicción entre la honestidad del científico y las limitaciones de su ideología de clase, que - actuaba como traba para el desarrollo ulterior de su teoría económica.

Es importante destacar, a su vez, cómo la labor creadora de Marx y Engels no se limita al trabajo teórico, sino que sus vidas son un ejemplo vivo de la esencial fusión de la teoría y de la práctica revolucionaria. Para Marx (ver-tesis 11 sobre Feuerbach) la ciencia tiene un principio y-fin último: la acción transformadora de la realidad; la - práctica-revolucionaria.

Existe también, una forma de valorar indebidamente - las obras del "período de ruptura", esta vez en otra dirección: la simplificación. Esta valoración está fundada, en-parte, en una interpretación estrecha de las implicaciones

teórico-revolucionarias del materialismo dialéctico, y en parte; en la lectura literal de la imagen empleada por - Marx acerca de la inversión que en sus manos sufre la dialéctica de Hegel. Se considera, entonces, que la labor delos clásicos consistió en "poner de pie" a Hegel, esto es, en una simple operación que consiste en invertir la inversión operada por Hegel -pero a la luz del materialismo - existente. De donde el materialismo dialéctico resulta ser, no otra cosa que, el fruto de la fusión de la dialéctica de Hegel con el materialismo feuerbaquiano; de esta simbiosis afortunada nace Marx. Esta fórmula empaña la visión e impide una exacta valoración de los momentos esenciales de la - filosofía marxista y de su critica.

Así, por ejemplo, desde esta perspectiva es imposible reconocer en su justa dimensión la dialéctica hegeliana; pero sobre todo, se pierden de vista sus insuficiencias y sus limitaciones, sus desviaciones metafisicas, su esquematismo. Si los clásicos del marxismo-leninismo sentían la obligada necesidad de volver una y otra vez sobre Hegel, esto perseguía un objetivo central: no, retomar a Hegel, sino desarrollar teóricamente, creadoramente, los aportes más revolucionarios de su método. Pero para ello, era forzoso el desentrañar, igualmente la especulación y la mistica de las construcciones de "la dialéctica del concepto". En más de una - ocasión podemos encontrar referencias en las obras de Marx, Engels y Lenin, sobre los aspectos rechazables del hegelianismo: su esquematismo, la deformación del espiritu de la - dialéctica debido al sentido finalista de su filosofía y alas necesidades de la construcción de un sistema especulativo; la negación de la contradicción dialéctica y la renuncia a su desarrollo ulterior; el carácter contemplativo de la tesis hegeliana de la liberación del hombre por la víadel autoconocimiento; el espiritu conservador que domina to-

da su obra, etc.

Por otra parte, esta concepción desconoce la diferencia sustancial que existe entre el materialismo marxista y el materialismo "anterior". Y, consecuentemente, es incapaz de comprender a fondo las razones por las cuales Marx y Engels al criticar el pensamiento especulativo e idealista anterior, no sólo se refieren a la especulación de la filosofía hegeliana del Espíritu Absoluto, sino también a la especulación y al idealismo presente en las concepciones materialistas y empiristas de la filosofía antropológica feuerbaquiana. Como es también, incapaz de penetrar en la profundidad de la tesis engelsiana, de acuerdo con la cual, una comparación entre la filosofía hegeliana de la historia y la teoria ética del individuo en Feuerbach, permite valorar el realismo y la riqueza del hegelianismo frente al idealismo y a la abstracción de la filosofía feuerbaquiana del hombre natural. No ser capaz de comprender por qué Engels en su Ludwig Feuerbach nos plantea que desde las posiciones del idealismo dialéctico hegeliano puede llegarse a consideraciones más realistas y más "materialistas" sobre la historia y la sociedad humana que desde las posiciones del naturalismo materialista de Feuerbach, significa no haber entendido en su verdadera esencia el materialismo dialéctico y el alcance de su ruptura con la filosofía anterior.

Quiere esto decir, por lo tanto, que en la misma medida en que se comprenda el alcance de la ruptura de la filosofía marxista-leninista con la filosofía anterior, se estará en condiciones de valorar los aspectos más revolucionarios de ese nuevo modelo filosófico que es el materialismo dialéctico.

¿Qué significó concretamente para Marx y para Engels "ajustar o saldar cuentas con su conciencia filosófica anterior"? Entre los años de 1844 y de 1846 Marx y Engels

liquidan con "su conciencia filosófica anterior" i.e. establecen claramente el distanciamiento teórico existente entre su nueva concepción filosófica del mundo y las concepciones"deformadoras" e ilusorias de la filosofía alemana, sentando, así, las bases de una filosofía científica y revolucionaria. Esta "ruptura" les permite a la vez que emprender una nueva dirección teórica y revolucionaria, realizar una crítica a fondo de las posiciones contemplativas y "pseudo-revolucionarias" de la filosofía crítica neohegeliana, fenómeno local y exclusivo - al decir de Marx y Engels de la Alemania de la época.

Es importante, pues, conocer aquellos aspectos fundamentales en los que se plasma esta ruptura. Romper con "su conciencia filosófica anterior" significa esencialmente dos cosas: 1) salir del plano de la especulación; y 2) destruir las bases de todo pensamiento contemplativo.

1) "Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico del desarrollo de los hombres" [24] - escriben Marx y Engels en la Ideología alemana. El concepto de especulación debemos entenderlo como sinónimo de idealismo en todas sus manifestaciones posibles. Especulativas -según Marx, Engels y Lenin- son todas aquellas teorias que parten de suposiciones apriorísticas, dogmáticas, subjetivas, abstractas. En este sentido, cabe oponer toda forma de especulación al saber real y positivo. En sus orígenes, todas las ciencias, y no sólo la filosofía, hasta tanto no desarrollaron un método adecuado que les permitiera estudiar los hechos "sin quimeras idealistas preconcebidas" (Engels), se inventaban a priori teorías generales siempre estériles, sustituyendo la realidad por construcciones imaginarias. Claro está, que salir -

de la especulación y entrar en el plano de la realidad es un proceso lento de adquisiciones acumuladas a lo largo de la historia de los conocimientos humanos. En el caso de la filosofía, Engels señala que de la descomposición de la escuela hegeliana, brotó una corriente, la de Marx, única en aportar verdaderos frutos científicos. Marx, al igual que Feuerbach, se repliega sobre el materialismo, pero, "decidiéndose a concebir el mundo real, la naturaleza y la historia, tal y como se presenta a cualquiera que lo mire sin quimeras idealistas preconcebidas; decidiéndose a sacrificar implacablemente todas las quimeras idealistas que no concordasen con los hechos, enfocados en su propia concatenación y no en una concatenación imaginaria".[25]

Ahora bien, esto fue posible para Marx y para Engels, solamente, a condición de sustituir el objeto de estudio, o lo que es igual: partir de nuevas premisas -no del mundo ideológico sino de la realidad material y, especialmente, de la realidad práctico social; no de las ideas representaciones, pensamientos, que los hombres tienen o se forman sobre lo que son o deben ser, sino de lo que los hombres son en realidad, de los individuos actuantes y reales. Dicho en un lenguaje más preciso, esta ruptura con la especulación fue posible, cuando se avanzó lo suficiente en el campo de los conocimientos científicos y de la práctica social como para sustituir la vieja especulación sobre la naturaleza y la historia por un estudio sistemático de los fenómenos reales en su íntima concatenación.

La ruptura con el idealismo filosófico o con la especulación en general implica, en primer lugar, eliminar toda forma de idealismo objetivo cuyo modelo más cercano, Marx y Engels, lo encontraron en la filosofía hegeliana de la Idea Absoluta. Para este modelo clásico de idealismo, la realidad natural y social, el mundo material es entendido como

un "ser otro" (Hegel) de la Idea, como producto y expresión de un principio ideal y sustancial, esencia última del mundo en general. Marx, en la Sagrada familia explica el "misterio de la construcción especulativa" señalando cómo el filósofo especulativo mediante un proceso de hipótesis y sustantivación de los conceptos o ideas humanos, intenta explicar y fundamentar los fenómenos del mundo real como formas o modalidades en que los sé realiza la Idea. Ahora bien, una explicación histórico-social de este fenómeno lo encontramos, como ya hemos referido, en el proceso de la división social del trabajo y en la tradición especulativa de la filosofía.

Pero existe una segunda forma de especulación que no se corresponde en absoluto con el modelo clárico del idealismo objetivo. La expresión más cabal de esta forma de especulación filosófica la encontramos en los representantes de "la filosofía critica alemana" y, entre ellos, Feuerbach Los filósofos de la crítica neohegeliana jamás abandonaron el terreno de la "lucha filosófica" y, por tanto, jamás salieron del plano del pensamiento puro. Para ellos, liberar al hombre significa liberarlos de las ideas falsas, de los dogmas y fantasmas cerebrales que poblaban sus mentes, y que los mantenían sojuzgados. Se trataba, pues, de desplegar una critica filosófica demoledora, y la realidad existente se derrumbaria. Para Marx y Engels, semejante concepción respondía al atraso económico y político de la Alemania de la época: "Naturalmente, en un pais como Alemania, donde solamente tiene lugar un desarrollo histórico miserable, estas evoluciones del pensamiento, estas infamias nimbadas e inertes, suplen la falta de un avance histórico, se arraigan y tienen que ser combatidas".[26] Pero, siguiendo a Marx y a Engels, la liberación es un hecho histórico y no mental; la fuerza propulsora de la historia es la revo-

lución y no la crítica filosófica. Cobra sentido en este contexto la tesis con la que se abre _La ideología alemana_, de acuerdo con la cual si la filosofía critica desciende "del cielo a la tierra", se trata, por el contrario, de "ascender de la tierra al cielo".

Feuerbach intentó una ruptura con la filosofía especulativa en su critica a la religión y a la filosofía hegeliana. Intentó, a su vez, sentar las bases de "la filosofía del porvenir", cuyo objeto central era el hombre natural y no la Idea Absoluta. Asimismo, Feuerbach parte de posiciones materialistas al reconocer la prioridad del ser, de la naturaleza, sobre la idea, sobre el pensamiento. Estas concepciones materialistas y ateas fueron altamente valoradas por los clásicos del marxismo-leninismo. No obstante esto, Feuerbach no rebasa los limites del pensamiento especulativo e idealizantes, no acierta a enjuiciar "los datos de los sentidos sin verlos con los "ojos" o a través de las "gafas" del filósofo (Marx-Engels). Y ello se debe a que el materialismo feuerbaquiano es un _materialismo metafísico y contemplativo_. A la hora de abordar los fenómenos históricos y sociales, el materialista Feuerbach actúa como un idealista. Alli donde cree ofrecernos una imagen _real_ y _material_ del hombre, cuando lo describe como hombre de carne y sangre, como hombre corpóreo, como instinto, como cuerpo y pensamiento, no hace otra cosa que ofrecernos su _imagen ideal_ e _imaginaria_.

De esta forma, Feuerbach no llegó jamas hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre actuante y producto de las relaciones sociales, deteniéndose en un concepto abstracto del hombre. Dónde Feuerbach cree estar hablando de un hombre "concreto" no hace más que traducir una imagen abstracta idealizante e inexistente del mismo. Asi pues, no basta con proclamarse materialista para serlo. La filosofía antropoló-

gica feuerbaquiana que parte del presupuesto de una esencia genérica natural expresa no otra cosa que una variante de la especulación filosófica.

Salir del plano de la especulación y entrar en el terreno de la ciencia real y positiva presupone -también- liquidar definitivamente con el modelo filosófico de la antropología naturalista feuerbaquiana. El debatido problema - acerca de la esencia genérica encuentra su definitiva solución en la Tesis 6 sobre Feuerbach, dónde Marx señala que- la esencia del hombre es "el conjunto de todas las relaciones sociales".

2) Marx y Engels al saldar sus cuentas con el pensamiento filosófico anterior, destruyen las bases del pensamiento contemplativo. No sólo en la conocida Tesis 11 sobre Feuerbach se dejan sentadas estas ideas, sino mucho antes, cuando el joven Marx proponía substituir "las armas de la- crítica por la critica de las armas". Ahora bien, contemplativo no es sólo -en gran medida-, el pensamiento hegeliano, para quién la misión de la filosofía consiste exclusivamente en interpretar la realidad, en desentrañar la racionalidad implicita en la realidad, sin pretender imponerle normas desde fuera. En éstas, como en otras declaraciones -- abiertas del hegelianismo encontramos una evidente y manifiesta concepción contemplativa. Así, para Hegel el proceso de liberación del individuo se lograba, al final de los tiempos, mediante una fusión con el Espíritu Absoluto, por la vía del conocimiento filosófico. Sin embargo, Hegel fue el creador de la dialéctica de la negatividad. Engels destaca el valor revolucionario y "anti-contemplativo" de la- tesis hegeliana según la cual, el mal, la violencia y la destrucción -y no el amor, el bien y la reconciliación universal como proponía Feuerbach- son la fuerza progresiva - en la historia.

En cambio, Feuerbach y los filósofos críticos neohegelianos se proclamaron subversivos y revolucionarios, pero no fueron más allá de sus intenciones. Para Feuerbach la crítica filosófica (el discurso verdadero) tiene como objetivo descubrir detrás de la especulación y de la religión (el discurso falso, enajenado) una antropología. El objetivo de la critica filosófica y de la filosofía del porvenir es *práctico* -de acuerdo con Feuerbach. La crítica filosófica permitirá liberar al hombre, conquistar su felicidad, restablecer el amor del hombre por el hombre, una vez declarada la muerte del dios trascendente, enajenante. El objetivo práctico de la crítica filosófica es el humanismo: la religión del hombre. Aquí también valdría la aclaración de que no basta con declararse revolucionario para abandonar los marcos de la contemplación filosófica. Marx y Engels tuvieron que superar el espejismo revolucionario de la crítica "ilustrada" para alcanzar el verdadero sentido de la práctica revolucionaria.

Pero la *cientificidad* (carácter antiespeculativo) y el carácter *práctico-revolucionario* (carácter anticontemplativo) de la filosofía marxista no quedan *demostrados* por el hecho de argumentar cómo en sus criticas a la filosofía anterior los blancos u objetivos estratégicos fundamentales son: la especulación y el carácter contemplativo de la filosofía. Es necesario demostrar en qué medida el nivel de desarrollo de los conocimientos filosóficos y científicos de mediados del siglo XIX *determinan* el objeto de estudio y la estructura del materialismo dialéctico, así como el lugar, que dentro del sistema de los conocimientos científicos de nuestra época, ocupa la filosofía marxista-factores todos estos que garantizan su cientificidad y su carácter práctico-revolucionario.

Quiere esto decir que -el vuelco revolucionario que - tiene lugar en el conocimiento filosófico con la aparición- de la teoria del materialismo dialéctico, así como los contenidos y direcciones (objeto de estudio y estructura) de - esta filosofía y el lugar que ocupa en el sistema de los conocimientos cientificos de nuestra época- no son gratuitos, ni están predestinados de antemano, sino que responden a - una etapa necesaria en el proceso de desarrollo de los conocimientos filosóficos y científicos de mediados del siglo - XIX (más otros factores que se escapan de la esfera teórico-científica y sirven de estimulo e impulso condicionador al- desarrollo de los conocimientos humanos (necesidades materiales de la producción, relaciones económico-sociales, - ideológico-políticas) de las que haremos abstracción expresa en nuestro análisis) agudiza la contradicción entre el - materialismo antidialéctico y la dialéctica antimaterialista dentro de los marcos de la "filosofía inmediatamente anterior". Este proceso significativo que tiene lugar en la - esfera del pensamiento filosófico expresa una coyuntura interesante para crítica filosófica. Parecería como si antes- de integrarse en un sistema filosófico radicalmente nuevo, el materialismo filosófico y el método dialéctico llegaran- a la polarización más extrema que conoce la historia del - pensamiento filosófico cabria plantearse entonces las siguientes preguntas: ¿por qué la dialéctica hegeliana se - niega a si misma, tornándose metafísica?, ¿por qué el materialismo filosófico feuerbaquiano se niega a sí mismo, tornándose idealista? En otras palabras, por la vía de la dialéctica mistificada y por la vía del materialismo contemplativo no existian condiciones objetivas para el avance del - conocimiento filosófico. Estas dos vías, marcadas en sus -- propias raices, estaban condenadas a la especulación y a la contemplación filosóficas; por estas vías el conocimiento -

filosófico no tenía ulteriores posibilidades de desarrollo científico. Tanto Hegel como Feuerbach llegaron lo más lejos posible que pudo llegar la filosofía tradicional.-Marcan ellos, en este sentido, el momento de la alternativa decisiva para el conocimiento filosófico: o bien continuar por la vía tradicional, por la vía especulativo-contemplativa, o bien revolucionar la filosofía sustituyendo la especulación y su reverso: la contemplación, por la ciencia y su reverso: la práctica revolucionaria.

Una enseñanza esencial se obtiene de este proceso significativo: una concepción materialista consecuente de la realidad sólo es posible desde las posiciones de la dialéctica (es decir, del materialismo dialéctico); una concepción dialéctica consecuente de la realidad sólo es posible desde las posiciones del materialismo (es decir. de la dialéctica materialista).- Marx y Engels fueron los encargados de llevar hacia adelante, de desarrollar, el conocimiento filosófico, sustituyendo la especulación filosófica por el conocimiento científico acerca de la realidad.

En segundo lugar, el nivel de desarrollo de los conocimientos filosóficos y científicos a partir de mediados del siglo XIX, determina los contenidos y las direcciones de la filosofía marxista-leninista. Estos contenidos pudieran sintetizarse en tres aspectos o puntos teóricos; una teoría del desarrollo, una teoría sistemática de la realidad y una teoría práctico-revolucionaria. Engels escribe en el prólogo a la segunda edición del Anti-Dühring: "Las ciencias han hecho tales progresos, que ya no se pueden sustraer a la síntesis dialéctica... Precisamente, por eso, porque van aprendiendo a asimilarse los resultados de dos milenios y medio de evolución filosófica, es por lo que están desprendiéndose por una parte, de toda esa presunta filosofía específica de la naturaleza, extraña y superior a-

ellas, y por otra también del mezquino método especulativo heredado del empirismo inglés".[27]

Los progresos a los que se refiere Engels representan un vuelco importante -que se inicia a mediados del siglo XIX y continúa profundizándose en nuestros días- en la forma de desarrollo de las ciencias específicas (naturales y sociales). En efecto, si hasta finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX las ciencias, fueron predominantemente ciencias colectoras, a partir de mediados del siglo XIX las ciencias se vuelven esencialmente ordenadoras. Este viraje marca el final de una etapa necesaria en el desarrollo de los conocimientos científicos que se caracteriza por el predominio del método analitico y descriptivo, por la búsqueda de información y su respectiva clasificación. Durante este período se sientan las bases de una concepción metafisica de la realidad, ya que la búsqueda de información científica requiere el estudio de los fenómenos por separado, el análisis de los diferentes elementos que componen la realidad. Esta etapa, necesaria en el curso de los conocimientos científicos se ve desplazada por un nuevo período en que los conocimientos científicos se abren paso por la vía de un doble proceso: el de la diferenciación (particularización, especialización) cada vez más acentuada de las ciencias y su contrapartida forzosa, la integración y la síntesis de estos conocimientos. Comienzan a ser estudiados los procesos, orígenes y desarrollo de los objetos, así como la concatenación que hace de estos procesos un gran tcdo. De modo tal que la realidad cobra un nuevo sentido como conjunto de procesos, como sistemas de elementos en intima concatenación y desarrollo. Las ciencias han alzanzado un nivel teórico y dialéctico, ha quedado atrás la imagen de un mundo inmóvil y desarticulado.

A esta exigencia responde el materialismo dialéctico,

como ciencia de los nexos más generales (teoría sistemática) y como conocimiento sobre las relaciones de las cosas y de los fenómenos en su desarrollo (teoría general del desarrollo y sus leyes). En el viejo prólogo al Anti-Dühring Engels anuncia la nueva modalidad del conocimiento filosófico. Intentar una vuelta a la filosofía de la naturaleza y de la historia, a un sistema filosófico general del mundo significaría un retroceso. Sin embargo, no se niega la posibilidad y la necesidad de un conocimiento sistemático del mundo. De acuerdo con Engels, se trata de sentar las bases de una nueva forma de conocimiento sistemático y teórico. La diferencia esencial entre esta nueva forma de conocimiento sistemático y los sistemas filosóficos anteriores estriba en que los sistemas tradicionales, en cuanto aspiraban a un conocimiento absoluto y definitivo de la realidad, se construían como sistemas filosóficos cerrados y se determinaban a sí mismo artificialmente i.e. especulativamente. Así, por ejemplo, el sistema hegeliano se erige sobre la base de un presupuesto especulativo: la Idea Absoluta que como sustancia y sujeto activo determina y fundamenta la realidad en constante desarrollo. El sistema filosófico kantiano se construye sobre el presupuesto, también especulativo, de la naturaleza genérica de la razón humana, cuyas tres funciones esenciales (teórica científica); práctica - (afectivo-moral) y estética (juicios de valor) constituyen el núcleo de su sistema filosófico.

La estructura del sistema filosófico del materialismo dialéctico está condicionada por la estructura de su objeto, i.e., desde fuera y no a partir de construcciones imaginarias y especulativas. De modo tal que el sistema de la ciencia filosófica se construye una estricta correspondencia con el sistema de leyes y principios de la realidad objetiva. Y por otra parte, se concibe como sistema de co-

nocimientos en desarrollo, como sistema abierto. Siendo un sistema de conocimientos, el materialismo dialéctico consiste en una expresión mediata de la estructura científico-teórica del pensamiento, y a través de ella, de los fenómenos y procesos de la realidad objetiva. ¿Qué significa esto? Primero, que la filósofía no aborda ya directamente el estudio de las diferentes esferas de la realidad (naturaleza y sociedad), sino que parte de la información y datos - que le suministran las ciencias especificas (ciencias naturales y ciencias sociales). Segundo, que la filosofía reelabora la información obtenida a partir de las ciencias específicas y de la práctica social, pero a partir de un conjunto de conceptos y principios puramente filosóficos. Y - Tercero, que esta síntesis filosófica se transforma, a su vez, en una concepción del mundo, en un método de conocimiento y de investigación, que sirve de fundamento teórico y metodológico para el propio desarrollo de las ciencias - específicas y para la práctica social.

Podemos, por lo tanto, concluir que el nivel de desarrollo de los conocimientos filosóficos y científicos en - nuestra época, determina, en tercer lugar, las relaciones- y funciones del materialismo dialéctico con el resto de los conocimientos científicos, así como el lugar que ocupa la- filosofía dentro de este sistema de conocimientos. La tesis de Engels, según la cual, a la filosofía, desahuciada- de la naturaleza y de la historia no le queda otro refugio que el reino del pensamiento, la teoría de las leyes del - pensamiento, la lógica y la dialéctica, contribuye a delimitar y a precisar el objeto de estudio de la filosofía; a perfilar sus fronteras. En esta misma dirección trabajó Lenin, definiendo los contenidos y funciones del materialismo dialéctico a la luz del principio de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento.

BIBLIOGRAFIA CITADA:

1.- Engels, F. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana en Obras Escogidas de Carlos Marx y Federico Engels; editorial Cartago, Argentina, 1957, pág. 712.

2.- Podemos destacar entre múltiples trabajos las obras de Augusto Cornu (Carlos Marx, Federico Engels) y de Teodor Oizerman (Formación de la filosofía marxista) como ejemplos de trabajos más complejos sobre el tema.

3.- Lenin, V.I.: Cuadernos Filosóficos, editora política, La Habana, 1964, pág. 310.

4.- Marx, C.: El Capital - postfacio a la 2da. edición alemana. T.I, ediciones venceremos, La Habana, 1965, pág. XXXII.

5.- Jaeger, W.: Aristótle fundaments of the history of his derelopment. Segunda edición, oxford 1948 pág. 4. "Inventor of the notion of- intellectual development".

6.- Lenin, V.I.: Cuadernos filosóficos, editora política, La Habana, 1964 pág. 163.

7.- Lenin, V.I.: ibid. pág. 173.

8.- Lenin, V.I.: ibid. pág. 189.

9.- Hegel, G.W.F.: Lecciones sobre la historia de la filosofía. T.III. ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1955 - pág. 518.

10.- Marías, Julián: Historia de la filosofía. 7ma. ed. "Manuales de la Revista de Occidente", Madrid, 1954, pág. 5.

11.- Marías, Julián: ibid- pág. 5.

12.- Cassirer, Ernst: El problema del conocimiento, T.I. ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1953, pág. 7-8.

13.- Cassirer, Ernst: ibid pág. 23.

14.- Cassirer, Ernst: ibid pág. 23
15.- Abbagnano, N.: Historia de la Filosofía ed. Estudios Instituto del Libro, La Habana 1967, pág. XV.
16.- Abbagnano, N.: ibid pág XVII
17.- Engels, F.: Carta a K. Schmidt del 5 de agosto de - 1890; a J. Bloch del 21-22 de septiembre de 1890; a K. Schemidt 27 de octubre de- 1890; a F. Mehring del 14 de julio de 1893.
18.- Engels, F: Carta a F. Mehring del 14 de julio de 1893 en Obras Escogidas de C. Marx y F. Engels- editorial Cartago. Buenos Aires 1957, pág. 77 778.
19.- Engels, F.: Carta a Borguis del 25 de enero de 1894 - Obras escogidas ibid pág. 784.
20.- Marx, C.: Obras escogidas ibid pág. 240.
21.- Engels, F.: Carta a K. Schmidt del 5 de agosto de 1890 en Obras escogidas. ibid. pág. 771.
22.- Engels, F.: Carta a K. Schmidt del 27 de octubre de - 1890 en Obras Escogidas op. cit. pág. 777
23.- Engels, F.: L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, en Obras Escogidas, op. cit. pág. 712.
24.- Marx, C. y Engels,F.: La ideología alemana capt. I. (Feuerbach contraposición entre la concepción materialista y la concepción idealista). ediciones políticas, Editorial - Ciencias Sociales, Instituto del Libro. La Habana, 1973 - pág. 20.
25.- Engels, F.: Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana en Obras Escogidas op. cit. pág. 702.

26.- Marx, C. y Engels, F.: La ideología alemana, op. cit. pág. 23.

27.- Engels, F: Anti-Dühring, editorial Pueblos Unidos, - Uruguay, 1960, pág. 20.

EL PENSAMIENTO TEORICO COMO OBJETO DE LA CIENCIA FILOSOFICA MARXISTA-LENINISTA.

El surgimiento de la filosofía marxista coincide con la crisis por la que atraviesa en el siglo XIX el pensamiento filosófico tradicional concebido como "ciencia suprema" o "ciencia de las ciencias. La expresión más cabal del concepto tradicional de la filosofía está contenida en el sistema filosófico del hegelianismo que resume del modo más grandioso toda la trayectoria precedente del pensamiento filosófico. Esto explica que F. Engels en su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* señale que "con Hegel termina, en general, la filosofía". (1) Esta crisis responde, por un lado, al descrédito del viejo método metafísico de pensar, incapaz ya de dar respuesta a los problemas que se plantean las ciencias teóricas desde mediados del siglo XVIII en adelante, y, por otro, al acelerado proceso de diferenciación e integración de los conocimientos científicos que hace obsoleto los contenidos de la filosofía de la naturaleza y de la historia como construcciones ontológicas especulativas, artificialmente impuestas a la realidad.

El desarrollo de las ciencias teóricas y la elaboración de métodos teóricos especiales son exponentes del progresivo proceso de "dialéctización" de los resultados a los que arriban las matemáticas, la física, la química, la biología, así como las incipientes ciencias sociales del siglo XIX. Esta dialectización del conocimiento científico, que se acentúa en nuestra época con motivo de la aparición de ciencias interdisciplinarias o intermedias y con el desarrollo de ciencias y métodos científico-generales, responde a los propios aciertos de este conocimiento y en modo alguno

a esquemas metafisicos prefijados e introducidos desde fuera a los hechos. Se trata de un proceso espontáneo que obliga a los científicos a ser dialécticos sin quererlo ni saberlo y que convierte a la dialéctica en la forma de pensamiento más cabal y adecuada de las ciencias contemporáneas.

Ahora bien este proceso de dialectización espontánea de las ciencias va acompañado de un rechazo absoluto de la filosofía por parte de los científicos, en la que continúan viendo una forma de conocimiento especulativo a la usanza de la tradicional ciencia de las ciencias. Este desprecio de las ciencias por la filosofía se traduce en la falsa contraposición del conocimiento "positivo" y real a la filosofía en general y no a una forma concreta y ya caduca de su existencia histórica. Pero la "eliminación" de la filosofía su "fin" como ciencia de las ciencias, en modo alguno significa la caducidad del pensamiento filosófico en general, ni la "liberación" definitiva de las ciencias contemporáneas respecto a las construcciones filosóficas, sino exclusivamente la superación de una etapa del pensamiento filosófico y presupone, asimismo, la conservación de sus contenidos reales.

El propio Engels advierte a los científicos de su época sobre el peligro que entraña para el conocimiento científico la ilusión o pretensión de una eliminación definitiva de la filosofía. Así, en su obra Dialéctica de la Naturaleza escribe: "La filosofía se venga póstumamente de las ciencias naturales por haber sido abandonada por ellas".(2) Y más adelante agrega: "Los naturalistas creen liberarse de la filosofía simplemente por ignorarla o hablar mal de ella. Pero, como no pueden lograr nada sin pensar y para pensar hace falta recurrir a las determinaciones del pensamiento, toman estas categorías, sin darse cuenta de ello, de la conciencia usual de las llamadas gentes cultas, dominada por

los residuos de filosofias desde hace tiempo olvidadas".(3) De modo tal que quienes más desprecian la filosofía no por-ello dejan de hallarse bajo su vasallaje, convirtiéndose, - entonces, en esclavos de los peores residuos vulgarizadores de la peor de las filosofías en boga. Por eso el pensamiento de Engels acerca del "fin" de la filosofía no tiene nada en común con la renuncia positivista a la filosofía en general, sino que se trata de una indicación metodológica de - suma importancia: sustituir una forma de pensamiento teórica ya caduca, aquella que encierra al conocimiento en "el-laberinto de los sistemas" especulativos, por una forma de pensamiento teórico basada en el conocimiento de la historia del pensamiento y sus conquistas.

La idea de Engels entraña la necesaria fusión de las-ciencias particulares con la nueva filosofía del materialismo dialéctico como requisito para la elaboración de una concepción científica del mundo. Esta misma idea es retomada-por Lenin y expuesta en varias de sus obras, en especial, en Materialismo y Empiriocriticismo (1908) y en El significado del materialismo militante (1922) donde se enarbola,-años más tarde, el mismo principio acerca de la alianza necesaria y consciente entre las ciencias naturales y el materialismo moderno como requisito indispensable para acometer la lucha contra el empuje de las ideas burguesas. Según Lenin, sin una sólida fundamentación filosófica, basada en una filosofía consecuentemente científica, no hay ciencia-particular ni filosofía capaz de enfrentar la penetración-de las ideas burguesas ya decadentes. "Sin ello, -escribe Lenin-, los grandes naturalistas seguirán siendo, con tanta frecuencia como hasta ahora, impotentes en sus conclusiones y síntesis filosóficas, ya que las ciencias naturales progresan con tanta rapidez, atraviesan un período de tan profundo viraje revolucionario en todos los dominios que no -

pueden pasarse de ninguna manera sin conclusiones filosóficas".(4)

De lo antes expuesto se deriva que el surgimiento y desarrollo de la filosofía marxista marca el tránsito revolucionario de las viejas construcciones especulativas de la filosofía hacia una filosofía de nuevo tipo, como única opción posible para la creación de una ciencia filosófica auténtica a la altura de las exigencias de la práctica social y del conocimiento científico contemporáneo. La idea, contenida en las obras de los fundadores de la teoría marxista, acerca del "fin" de la filosofía tradicional y de su estructura metafísica, expresada en tres cuerpos teóricos absolutamente separados entre sí: ontología, lógica y gnoseología, plantea simultáneamente a Marx y a Engels la necesidad de reflexionar en torno a "lo que queda en pie de la anterior filosofía con existencia propia". Y este problema no es otro que el de la reformulación del objeto de la filosofía, concebida ahora como ciencia específica, cuyo refugio o región de estudio propia, una vez desahuciada de la naturaleza y de la historia, diría Engels, es el reino del pensamiento puro: la teoría de las leyes del propio proceso de pensar, la lógica y la dialéctica. (5)

La crisis del pensamiento filosófico tradicional en forma de filosofía de la naturaleza y de la historia y la necesidad de indagar sobre los nuevos cauces por los que debe transitar la nueva filosofía es la expresión de las regularidades y exigencias objetivas del propio desarrollo del conocimiento teórico y de la práctica social. Esto explica que ante el pensamiento filosófico burgués de la segunda mitad del siglo XIX se plantee el mismo problema: la búsqueda de la especificidad del quehacer filosófico ante el derrumbe del edificio tradicional de la "ciencia suprema". Sin embargo, la "opción" que ofrece la filosofía bur-

guesa contemporánea ante este dilema constituye una solución anti-científica o pseudo-solución frente a un problema teórico real. No es casual que Comte, Spencer, Kierkegaard, Nietzsche coincidan en su crítica al hegelianismo al valorarlo como última manifestación del pensamiento filosófico tradicional, al igual que lo hicieran Marx y Engels. No obstante, se trata de enfoques radicalmente opuestos en tanto parten de posiciones gnoseológicas y clasistas irreconciliables. De forma tal que la "opción" que brinda la filosofía burguesa contemporánea en sus diferentes manifestaciones - cientistas, positivistas, irracionalistas, subjetivistas, antropológicas o místico-religiosas no constituye una solución científica sobre el problema de la especificidad del conocimiento filosófico contemporáneo. En resumidas cuentas se trata de un enfrentamiento de palabra y no de hecho a la vieja metafísica, de una simple sustitución de la especulación tradicional por la nueva especulación, que se sitúa,- por cierto, muy por debajo de los indudables logros teóricos y científicos de los grandes sistemas filosóficos de la filosofía antigua y moderna burguesa, ya que presupone una reducción de lo filosófico a la ciencia positiva o a formas valorativas de la conciencia social como son la moral, el arte, la religión desde posiciones eminentemente subjetivistas o idealistas-religiosas.

Por esta razón, una de las tareas con las que se enfrenta el pensamiento marxista en sus orígenes y en su desarrollo posterior y cuya solución lo sitúa por encima del pensamiento filosófico tradicional y del pensamiento filosófico burgués contemporáneo es la de la búsqueda de lo especifico del conocimiento filosófico contemporáneo a otras formas de conocimiento y reflejo de la realidad. Las investigaciones filosóficas marxistas-leninistas actuales demuestran que el problema de la naturaleza particular del saber-

filosófico constituye un problema permanente del quehacer filosófico. Se trata de un problema que aunque recibe en las obras de los clásicos del marxismo-leninismo un tratamiento científico y un enfoque teórico acorde con las exigencias del conocimiento y de la práctica social contemporáneos, no queda resuelto definitivamente. El problema de la naturaleza única del saber filosófico constituye un problema eterno (6), un problema abierto sobre el que es preciso volver una y otra vez en la medida en que lo filosófico se construye y remodela, se enriquece y profundiza constantemente como resultado del desarrollo de la actividad multifacética, del nexo de la filosofía con la actividad históricamente cambiante de la humanidad.

La actualidad teórica de este problema para la investigación filosófica marxista-leninista está dada, asimismo, por las diferentes posiciones e interpretaciones sobre ideas centrales de Marx, Engels y Lenin que han despertado una profunda polémica en la literatura filosófica de las dos últimas décadas. Entre los problemas más debatidos cabe destacar las discusiones acerca de la región u objeto del saber filosófico, de la naturaleza de las categorias filosóficas frente a los conceptos científico-particulares y generales, del lugar del problema fundamental de la filosofía y de la práctica en el sistema conceptual del materialismo dialéctico, etc. Estos problemas tocan muy de cerca a otro de no menor importancia, a saber, el problema de la estructura categorial del materialismo dialéctico y el de las relaciones entre el materialismo dialéctico e histórico. Sin pretender agotar todas estas temáticas, el presente trabajo se propone, en primer lugar, establecer la especificidad de la filosofía como forma de la conciencia social y, en segundo lugar, delimitar la región de estudio propia del conocimiento filosófico, como punto de partida para una profundización

ulterior de lo que consideramos un problema vital para el-desarrollo tanto de la filosofía como de la relación de ésta con las ciencias y con las formas valorativas de la conciencia social.

Plantearse el problema de la naturaleza específica del conocimiento filosófico significa ante todo alucidar las - particularidades de la filosofía como forma de la conciencia social. Y ello es posible si establecemos la distinción pertinente no sólo entre la filosofía y las ciencias particulares o generales, sino, también, entre ésta y las formas valorativas de la conciencia social: ideología política y - jurídica, moral, ante y religión. Aun cuando la filosofía - constituye una ciencia y una forma ideológico-valorativa, - no puede ser reducida ni a las ciencias particulares ni a la ideología política y jurídica ni a las restantes formas valorativas de la conciencia social. Pudiera decirse que la - filosofía constituye una suerte de producción <u>híbrida</u> en la que se integran elementos científicos y elementos valorativos. Pero esto no agota la esencia del problema, por cuanto el carácter científico del conocimiento filosófico difiere-por su forma y por su contenido del carácter del conocimiento científico-particular y científico-general. Tampoco la solución del problema puede encontrarse en la fórmula que pretende ver en el conocimiento filosófico una simple generalización o síntesis de los conocimientos científicos particulares.

A su vez el conocimiento filosófico posee un carácter-eminentemente valorativo e ideológico-clasista, pero la valoración filosófica se distingue de la valoración política-así como de la valoración moral y de la estética. Esto se - evidencia con toda claridad en la naturaleza del partidismo filosófico o de los partidos filosóficos: el materialismo-y el idealismo. La interpretación <u>materialista</u> o <u>idealista</u>

de los resultados y procedimientos del conocimiento y de la práctica social responde por igual a raices gnoseológicas - y clasistas, pero no es equivalente ni a los resultados a - los que arriba el científioo en su investigación, ni a las- posiciones ideológico-políticas, religiosas o ateas de las- que parte. Así, por ejemplo, las oonclusiones filosóficas - dialéctico-materialistas a las que llega Lenin al analizar- los aportes de las ciencias naturales de fines del siglo -- XIX y principios del siglo XX contienen elementos cognoscitivos y valorativos; y estos elementos contribuyen al pro-- pio desarrollo del conocimiento oientífico, así como al - afianzamiento de la concepción científica del mundo y de la ideología clasista del proletariado revolucionario.

De todo lo anterior se deduce que el saber filosófico representa un tipo de conocimiento que es simultáneamente- informativo o de contenido y valorativo. En este sentido la naturaleza de las verdades filosóficas es eminentemente valorativa, a diferencia de la verdad contenida en los resultados de las investigaciones científico-naturales. Se trata de una verdad partidista. El partidismo de la filosofía - marxista-leninista constituye un partidismo objetivo, en el sentido en que lo concibiera Lenin, esto es, un partidismo objetivo, en el sentido en que lo concibiera Lenin, esto es, no un partidismo fuera de la oiencia sino un partidismo desde la ciencia y en su interior. Esta argumentación es válida en prinoipio para diferenciar el oonocimiento filosófico del del oientífico-natural, en virtud de que este último no lleva implícito en sus contenidos la valoración o el compromiso ideológico. Sin embargo esto no ocurre así en las ciencias sociales que son eminentemente valorativas. Solo la - ciencia social marxista reúne, como es sabido, los requisitos de un conocimiento auténticamente científico aún cuando responde a los intereses de una clase, de la clase más revo-

lucionaria de la historia de la humanidad: el proletariado, por cuanto sus intereses y necesidades coinciden por entero con los del progreso social debido a la posición que -- ocupa en el sistema de la producción social. De esta forma, la ciencia filosófica al igual que la ciencia social es de- naturaleza partidista. No obstante, el partidismo filosófico tiene su especificidad y no debe confundirse, tampoco,- con el partidismo de las investigaciones sociales particulares.

Ahora bien para desentrañar la naturaleza valorativa- específica del conocimiento filosófico es necesario profundizar en el análisis de las particularidades del reflejo - filosófico desde el punto de vista de su forma y de su contenido. Y esto sólo es posible si utilizamos en nuestro examen un criterio que nos permita conocer simultáneamente las peculiaridades de lo que refleja el saber filosófico y de - cómo lo refleja. Para ello utilizaremos las categorías región u objeto y objeto de estudio de las ciencias. Si la - categoría región u objeto se refiere a aquel aspecto o fragmento de la realidad que es captado o reflejado por una - ciencia en particular, la categoría de objeto de estudio - recoge la forma en que se expresa ese contenido a partir - de un sistema teórico-conceptual determinado.

¿Cuál es, entonces, la región u objeto de la ciencia - filosófica marxista-leninista?. Esta pregunta referida, -- por supuesto a la ciencia filosófica marxista-leninista, - resulta elemental sólo a primera vista. Si apelamos a las- tesis de Engels expuestas en tres de sus obras: Anti-During Dialéctica de la Naturaleza y Ludwig Feuerbach y el fin de- la filosofía clásica alemana, nos encontramos con una y la- misma idea aúnque expresada de modo diferente. Por un lado, Engels subraya la distancia que media entre la filosofía - especulativa y ontológica tradicional y la nueva filosofía-

dialéctico-materialista. La filosofía marxista no pretende-como lo hacía la filosofía de la naturaleza y de la historia, constituir una teoria ontológica o teoría del ser en-general. Por otro lado, Engels establece que la región u - objeto de lo filosófico es la teoría del pensar y sus leyes: la dialéctica como ciencia de las leyes más generales del - movimiento tanto del mundo exterior como el del pensamiento humano: dos series de leyes idénticas en cuanto a su -- esencia, pero distintas en cuanto a su expresión; las leyes más generales del movimiento de la naturaleza, de la sociedad y el pensamiento.

En torno a la tesis de Engels existen en cambio diversas interpretaciones de las que mencionaremos sólo algunas-de las más generalizadas actualmente. En primer lugar, existe el criterio según el cual la región u objeto de lo filosófico es <u>la realidad en su conjunto</u>. Esta versión de la tesis antes expuesta no repara en el hecho de que Engels no - se refiere a la realidad en su conjunto, sino a <u>formas de universalidad</u> de la realidad, esto es, a formas de universalidad o leyes generales de la naturaleza, la sociedad y el-pensamiento, o lo que es lo mismo a leyes generales del contenido y de las formas del pensar, en tanto "el único" contenido del pensar es el mundo y las leyes del pensar". (7) Pretender que la región u objeto de la ciencia filosófica - sea la realidad en su conjunto, sin hacer la precisión antes señalada, conduce a la ontologización de los contenidos de-la filosofía y a suponer que la diferencia crucial entre la filosofía y las ciencias particulares se reduce exclusivamente a que, mientras estas últimas estudian fragmentos de-la realidad, la filosofía la abarca de modo integral.

En segundo lugar, algunos autores plantean que la región de lo filosófico es la estructura del pensar en la que se expresa la estructura de la realidad objetiva. A nuestro

juicio esta versión se aproxima más a las ideas de Engels, pero no recoge precisamente la especificidad de las leyes-universales de lo filosófico, reduciendo su universalidad-a simple generalización abstracta, esto es, a síntesis o -suma de los contenidos científicos particulares. Tanto en-el primer caso como en el segundo se hace inexplicable, a-su vez, cómo aparece el carácter valorativo peculiar del -contenido cognoscitivo de índole filosófica.

Otras versiones tienden a una interpretación gnoseologizante de la tesis de Engels al desconocer las particularidades de la noción filosófica de pensamiento, en virtud-de que hacen abstracción del carácter histórico-social y -lógico-categorial de esta noción, reduciéndola a un interpretación científico-particular o individual; esto es, el-pensamiento como reflejo psíquico superior, como propiedad de la materia altamente organizada o como capacidad del individuo pensante. En otros casos se atribuye la especificidad del conocimiento filosófico sólo a aspectos que derivan de su objeto de estudio, y, por lo tanto, a la naturaleza -de su aparato teórico conceptual.

A nuestro entender, la delimitación de la región u objeto de la filosofía debe tomar en cuenta, por un lado, la-esencia particular de la universalidad filosófica y, por -otro lado, debe reparar en que la universalidad de las leyes estudiadas por la filosofía posee una doble naturaleza, cognoscitiva y valorativa. La singularidad de la universalidad filosófica puede captarse sólo a condición de interpretar adecuadamente la noción de pensamiento teórico como región u objeto del quehacer filosófico.

El proceso progresivo de diferenciación e integración-de las ciencias, como se ha visto, da lugar a que en el siglo XIX las ciencias particulares se independicen definitivamente de la filosofía especulativa interpretada como cien

cia general acerca del ser; a la vez, la dialectización del conocimiento científico particular hace innecesaria una teoría especialmente consagrada a estudiar las concatenaciones universales de los fenómenos de la realidad, sujetos a una investigación particular. De modo tal que, según Engels, "solamente cuando la ciencia de la naturaleza y de la historia hayan asimilado la dialéctica, saldrá sobrando y desaparecerá, absorbida por la ciencia positiva, toda la quincalla filosófica, con la excepción de la pura teoría del pensamiento". (8). ¿Quiere esto decir que la filosofía se refugia en la región del pensamiento y de sus leyes, y abandona la región del ser y de sus concatenaciones universales a la investigación científico-particular? La respuesta a esta pregunta es, naturalmente, negativa; de lo contrario se interpretaría unilateralmente el objeto o región de la investigación dialéctico-materialista, gnoseologizándola. Y esto impediría fundamentar la función cosmovisiva del conocimiento filosófico.

La clave para la solución correcta del problema de la determinación del objeto del conocimiento filosófico presupone, por lo visto, superar su interpretación ontologizánte. El propio Engels indica la solución de esta antinomia. El objeto de la investigación filosófica no es ni la dialéctica del ser ni la dialéctica del pensar, concebida por separado, sino la dialéctica del contenido del pensamiento teórico en la que se captan los nexos y regularidades comunes del mundo y del pensamiento. Se trata de leyes similares que rigen para todos los procesos de la naturaleza, de la sociedad y el pensamiento. Y ello es una conquista del pensamiento teórico del siglo XIX. Engels señala: "El hecho de que nuestro pensamiento subjetivo y el mundo objetivo estén sometidos a las mismas leyes y que, por ende, en definitiva uno y otro no puedan contradecirse en sus resultados,

domina absolutamente todo nuestro pensamiento teórico. Es - una premisa inconsciente e incondicional de éste".(9) En -- ambio el materialismo del siglo XVIII, a causa de su carácter eminentemente metafísico, investigó esa premisa sólo en cuanto al co tenido del pensamiento, ontologizándolo, esto- es, ciñéndose al estudio de las leyes del ser. Tan sólo la- filosofía idealista, pero al mismo tiempo dialéctica, de Hegel investigó principalmente y por vez primera esa premisa- en cuanto a la forma del pensamiento, pero ontologizándola- también, y con ello se reducía la ontología a lógica o se - ontologizaba la lógica. Ahora bien, es innegable el aporte- del idealismo clásico alemán, en especial de Hegel, a la solución del problema que nos ocupa. Hegel demostró, sólo que- desde una perspectiva idealista, que la filosofía consistía- en la teoría del pensamiento sobre el pensamiento, en cuyas- leyes se captaban las regularidades del movimiento del mundo objetivo y del propio pensamiento.

Este hecho permite comprender algunas consideraciones- de los clásicos del marxismo-leninismo acerca de la filosofía hegeliana. Por ejemplo, en la tesis de Engels antes expuesta, acerca del sistema hegeliano como expresión del fin de la filosofía en sentido tradicional, se inciste también- en los aspectos revolucionarios que introduce Hegel. Engels escribe: "Con Hegel termina, en general, la filosofía; de - un lado, porque en sus sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; y, de otra parte, porque este filósofo nos traza aunque sea inconscientemente, - el camino para salir de este laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo".(10) A todas luces el camino trazado por Hegel y que nos conduce más allá- de las especulaciones filosóficas es no otro que el camino- de la delimitación y especialización del objeto de la filosofía. Esta delimitación de la región de lo filosófico al -

pensamiento teórico, materialistamente interpretado, impide que el conocimiento filosófico duplique especulativamente - los contenidos de la ciencia real y positiva, a la vez que dirige su investigación a contenidos y esferas concretamente determinados.

De este modo, la región u objeto de la reflexión filosófica consiste en el pensamiento lógico que se expresa en categorías. Claro que nos referimos al pensamiento teórico como manifestación y conquista de la práctica histórico-social de la humanidad. Esta determinación del pensamiento - es posible sólo cuando en él se introduce la noción de la - práctica. A propósito de esto Lenin destacaba como aporte - revolucionario del hegelianismo la incorporación de la práctica humana a las categorías de la lógica. (11) En las categorías filosóficas se expresan los niveles y grados del conocimiento y de la asimilación práctica del mundo por el -- hombre social. En este sentido, las categorías filosóficas como determinaciones universales del pensamiento teórico - constituyen esquemas, puntos nodales en los que se sintetiza y abrevia toda la historia del conocimiento y de la práctica social. En sus notas críticas a la Ciencia de la lógica de Hegel, Lenin subraya dos ideas importantes: primero, las categorías no son formas externas del pensamiento, sino leyes que rigen el desarrollo de todas las cosas materiales y espirituales, es decir, en ella se encierra el compendio y la suma del conocimiento del mundo; segundo, la práctica - del hombre, que se repite cien millones de veces, se consolida en la conciencia del hombre por medio de las figuras de la lógica.

Semejante concepción del pensamiento y de su estructura categorial permite delimitar la región de la investigación filosófica a formas de universalidad que recogen en esencia los resultados de la actividad multifacética del sujeto con

el objeto. Quiere esto decir que en las categorías lógicas del pensamiento teórico se fija una universalidad de tipo-superior y multifacética, una universalidad que integra - "la dignidad" de lo teórico con la "superioridad" de la - práctica. Decir que las categorías constituyen el resultado de la actividad histórico-social del hombre significa conce bir las categorías como un crisol en el que se forja una - universalidad que es la síntesis de la actividad práctico-transformadora, teórico-cognoscitiva y valorativa del sujeto social. De este modo, cada categoría filosófica es la - unidad de lo subjetivo y lo objetivo, de lo lógico y lo ontológico y posee una dimensión práctico-transformadora, - otra de carácter teórico-cognoscitivo y una tercera de carácter valorativo. Esto explica, en parte, que la problemática filosófica no puede ni deba reducirse exclusivamente - a su aspecto cognoscitivo-teórico dejando a un lado su carácter práctico-valorativo. La síntesis filosófica no se - produce, entonces, a partir de la sóla integración de los-resultados de las ciencias particulares, sino que en ella-está presente una dimensión que abarca la relación activa-del hombre con el mundo en la que se traducen las necesidades e intereses de los sujetos sociales como valores objetivos y subjetivos.

Ya se ha establecido que la región del saber filosófico es el pensamiento teórico que se expresa en las categorías filosóficas en tanto formas universales de la actividad histórico-social. Pero la actividad humana en esencia-no es otra cosa que la síntesis de lo ideal y lo material. En otras palabras, en la actividad histórico-social se expresa el movimiento o tránsito permanente de lo material en lo ideal y viceversa; esto es, un constante proceso de cosificación y descocificación. Si la actividad práctico-material constituye una relación en la que lo ideal se materia-

liza, la actividad cognoscitiva representa, por su parte, un proceso de descosificación o de tránsito de lo material en lo ideal. A su vez la actividad valorativa integra el movimiento de lo ideal en lo material y de lo material en lo ideal. Aunque esto no es más que una visión esquematizada de un proceso más complejo, en virtud de que la actividad material lleva a su vez implícitas la actividad cognoscitiva y la valorativa. Así, el hombre en el proceso de la actividad transformadora se guía por el conocimiento y responde a fines. Los fines conscientes y los ideales de las acciones humanas integran elementos cognoscitivos (el reflejo de aspectos objetivos de la realidad) y elementos valorativos (el reflejo de las necesidades del sujeto de la actividad, así como la valoración de los propios objetos, de sus contradicciones, tendencias e insuficiencias a partir de las necesidades del sujeto). Asimismo, la actividad cognoscitiva no excluye la valorativa sino que la incluye de modo orgánico- y la valoración presupone el conocimiento tanto del objeto como del sujeto de la valoración.

A partir de todo lo anteriormente señalado cobra sentido, entonces, que el problema de la relación entre lo material y lo ideal se constituya precisamente en el problema cardinal de la filosofía. El problema de la relación de diferencia y de identidad entre lo material (ser) y lo ideal (pensar) confiere al conocimiento filosófico una coherencia interna y un carácter monolítico, lo que redunda, además, en su carácter específico e irrepetible. Resulta fácil, desde esta perspectiva, establecer la relación que existe entre el problema fundamental de la filosofía y el problema de la relación sujeto-objeto. Si se ha determinado que la región de la investigación y de la reflexión filosófica no puede ser otra que la actividad histórico-social multifacética, fijada en las categorías como formas lógicas del pensamien-

to, a su vez es necesario señalar que la filosofía dialéctico-materialista establece un nexo genético y jerárquico-(estructural-funcional) entre las diferentes formas de la actividad. Como es sabido, la actividad práctico-material constituye, en última instancia, el fundamento de las restantes formas de actividad: teórico-cognoscitiva y valorativa. Por lo tanto, si importante es dejar establecida la especificidad de la región u objeto de lo filosófico, no menos importante es el problema de la interpretación materialista de esta relación.

Por otra parte, sólo a la luz de la relación práctico-material cobra sentido el problema de la relación conciencia-materia, en tanto la conciencia es en esencia el resultado histórico y lógico de la actividad transformadora de los hombres. La conciencia es desde sus inicios práctica consciente. Esto indica que el problema de la relación sujeto-objeto permite concretar la solución dialéctico-materialista al problema fundamental de la filosofía, ya que sólo a partir del problema de la relación activa del sujeto y el objeto puede darse una fundamentación científica al problema del surgimiento de lo ideal y al del tránsito recíproco de lo ideal en lo material. En este sentido puede afirmarse que la comprensión cabal de la práctica transformadora del sujeto permite demostrar no sólo el principio de la materialidad sino, también, el principio del desarrollo.

En ocasiones se ha querido ver exclusivamente en el problema fundamental de la filosofía la región de la reflexión filosófica. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el problema de la relación ser-pensar en sus dos aspectos no constituye el único problema filosófico sino sólo su problema fundamental. De hecho desde el momento en que se habla de problema fundamental se reconoce la existencia de otros

problemas no-fundamentales, de lo contrario éste no sería propiamente fundamental. ¿Cómo entender la categoría de fundamental? Por fundamental entendemos aquel problema que se halla en los cimientos en el fundamento de toda problemática filosófica y que desde allí irradía su contenido a todos los demás problemas filosóficos, penetrándolos. Esto significa que en todo problema filosófico se encuentra presente el problema fundamental de la filosofía, toda interrogante filosófica se resuelve a la luz del problema de la relación ser-pensar y todo problema filosófico enriquece, consolida y abarca aspectos diferentes del problema fundamental de la filosofía. Esto se expresa con gran nitidez al analizar las categorías de la dialéctica como, por ejemplo, las categorías esencia-fenómeno, causa-efecto, espacio-tiempo, sujeto-objeto, etc. Por lo que puede decirse, en conclusión, que el partidismo filosófico no constituye un aspecto inicial o final de la reflexión filosófica sino que está presente en cada una de las tareas que enfrenta el filósofo, contribuyendo decisivamente a su solución coherente.

Siguiendo la lógica hasta aquí expuesta resulta erróneo, también, identificar el problema de la relación sujeto-objeto con el de la relación ser-pensar. A menudo se considera que este último problema abarca los dos aspectos de la relación fundamental de la filosofía: aspecto "ontológico" y aspecto gnoseológico. Esta suposición parte del error de reducir la categoría de sujeto a la de conciencia y la categoría de objeto al concepto filosófico de materia. De interpretar así estas categorías, el primer aspecto del problema fundamental de la filosofía indicaría que el objeto es anterior al sujeto, en tanto que el segundo aspecto atestiguaría que el sujeto conoce o refleja al objeto. En este razonamiento hay múltiples errores e inconsecuencias.

Primero, se desconoce que el sujeto es a la vez material e ideal; segundo, no se advierte que el objeto puede ser, - también, un objeto ideal; tercero, se identifica el concepto de materia en general con el de objeto, cuando realmente el objeto es aquel aspecto de la realidad material o de la realidad espiritual que cae en el ámbito de la actividad - práctica, cognoscitiva o valorativa del hombre. Por último, se desconoce con ello el significado filosófico general de la relación sujeto-objeto que queda constreñida, de este - modo, a la relación entre lo material y lo ideal exclusivamente.

La raiz gnoseológica del error antes mencionado estriba en desconocer el principio metodológico dialéctico-materialista que establece que las categorías dialécticas, como categorías pares de gran amplitud, constituyen una unidad de contrarios y su contenido sólo puede ser elucidado en su relación recíproca. Del mismo modo que las categorías materia-conciencia sólo pueden ser esclarecidas o determinadas a partir de su relación contradictoria, las categorías sujeto-objeto constituyen una unidad dialéctica indisoluble.

Al plantear que la actividad transformadora del hombre dada en la relación sujeto-objeto representa la relación de lo filosófico, es necesario tomar en cuenta, consecuentemente, los aspectos centrales que encierra esta relación. En - este sentido resulta sugerente y de sumo interés teórico la tesis sostenida por K.N. Liubutin (12), para quien la relación sujeto-objeto conforma <u>el punto de partida lógico-conceptual</u> de toda la dialéctica materialista, actuando en este sentido, como célula genética de toda la problemática - filosófica. De acuerdo con este autor, la relación sujeto-objeto se manifiesta en tres grandes direcciones:

1.- en la relación de la sociedad (como sujeto) con

la naturaleza o más bien con parte de la naturaleza como objeto;

2.- en las relaciones internas de la sociedad donde las diferentes comunidades socio-históricas o grupos de hombres (gens, tribu, nacionalidad, nación, familia, clases sociales, etc.) actúan en calidad de sujetos y objetos dentro del sistema social;

3.- en la relación del individuo-sujeto con los diferentes objetos de su actividad social.

En cada una de estas direcciones, según Liubutin, la relación activa sujeto-objeto se expresa necesariamente en sus dimensiones fundamentales: práctico-material, cognoscitiva y valorativa.

Esta interesante concepción permite a Liubutin profundizar en el contenido especifico de las categorias sujeto-objeto y subjetivo-objetivo, así como fundamentar la idea de que la categoría de práctica constituye el fundamento teórico y el punto de partida de todo el sistema categorial del materialismo dialéctico. Asimismo, en las conclusiones a su obra, Liubutin aborda el problema de la relación entre el materialismo dialéctico e histórico, apuntando el criterio de que hasta tanto el materialismo no devino histórico no pudo ser dialéctico, con lo que argumenta su posición acerca de una filosofía única que no puede ni debe dividirse en dos cuerpos teóricos relativamente independientes: el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

Como hemos visto, el problema de la especificidad del conocimiento filosófico constituye un tema del que pueden derivarse múltiples direcciones de investigación, todas ellas extraordinariamente prometedoras. Cada una de estas direcciones, -trátase del problema de la región de la investigación filosófica, del aparato categorial de la filosofía

como su objeto de estudio, del lugar del problema fundamental de la filosofía en el sistema del materialismo dialéctico, del problema de la especificidad del conocimiento y de la valoración filosóficas, de la relación del materialismo dialéctico con el materialismo histórico, etc.- abre ante el investigador un sinnúmero de interrogantes que están sujetas a definiciones y precisiones ulteriores. El análisis de estos y otros problemas, que a primera vista pudieran parecer como problemas zanjados en virtud de que constituyen principios elementales o puntos de partida consabidos de la teoría filosófica marxista-leninista, indica en cambio que en ellos hay mucho de polémico e incierto. Esta situación lejos de desanimar al investigador de la filosofía debe ser un estímulo y un acicate para su labor; ya que la filosofía se abre paso a través de la polémica y el sistema filosófico constituye, como es sabido, un sistema abierto y en desarrollo.

Una lección de valor absoluto puede derivarse, al menos, como conclusión definitiva del presente trabajo, y es que en los problemas filosóficos más simples aparentemente, se encierran las mayores dificultades y complejidades.

Por último, es necesario tener presente que este trabajo no es sino un primer intento de abordar el problema de la naturaleza específica del conocimiento filosófico a partir del análisis de su región u objeto de investigación. Ha quedado fuera de su consideración el examen del objeto de estudio de la filosofía que plantea, quizás, nuevas y más complejas dificultades. El análisis del objeto de estudio o del aparato teórico-conceptual de la filosofía conduce forzosamente al estudio de las categorías o conceptos no ya como componentes de la región de lo filosófico, sino como instrumentos a través de los cuales se piensa esta región.

Resulta, entonces, interesante dejar abierta la siguiente interrogante. ¿Hasta qué punto tuvo Hegel razón al definir la filosofía como teoría del pensar sobre el pensar o cómo teoría del concepto sobre el concepto? Antes de rechazar semejante posibilidad, meditemos un instante acerca de una de las ideas concluyentes a la que arribara Lenin durante su lectura crítica de la *Ciencia de la lógica*. Lenin escribe: "Y una cosa más: en esta obra de Hegel, la *más idealista* de todas, hay menos *idealismo* y *más materialismo* que en ninguna otra. ¡Es "contradictorio", pero es un hecho"!.(13)

Notas y referencias.

(1) Engels, F. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En: O.E. de C. Marx y F. Engels en 3 ts. Editorial Progreso, Moscú, 1978, t. III, p. 360.

(2) Engels, F. Dialéctica de la naturaleza. Editorial Grijalbo, México, 1961, p. 173.

(3) Ibid., p. 177.

(4) Lenin, V.I. El significado del materialismo militante. En: O.E. en 12 ts. Editorial Progreso, Moscú, 1977, t. XII, p. 271.

(5) Véase: Engels, F. Ludwig Feuerbach y el fin..., ed. cit. p. 394.

(6) Utilizamos aquí el concepto de problemas filosóficos eternos en el sentido que lo emplea T. I. Oizerman en su obra: Problemas de la ciencia histórico-filosófica. Ed. Mial, Moscú, 1972. Oizerman se refiere a problemas eternos, pero no en el sentido en que lo interpreta el metafísico o el agnostico, ya que no hay problemas independientes de la historia, no hay problemas inmutables.

(7) Engels, F. Anti-Dühring. Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, Uruguay, 1960. p. 450.

(8) Engels, F. Dialéctica de la naturaleza. Ed. cit., p. 177

(9) Engels, F. Anti-Dühring. Ed. cit., p. 480.

(10) Engels, F. Ludwig Feuerbach y el fin... Ed. cit, p. 60

(11) Lenin, V.I. Cuadernos filosóficos. Ed. Política, La Habana, 1964, ps. 89, 184 y 209

(12) Liubutin, K.N. El problema del sujeto y el objeto en la filosofía marxista-leninista. Ed. Vichaia Shkola, Moscú, 1981.

(13) Lenin, V. I. Cuadernos filosóficos. Ed. cit., p. 227

EL PARTIDISMO OBJETIVO COMO PRINCIPIO RECTOR DE LAS INVESTIGACIONES SOCIALES MARXISTAS.

Uno de los problemas centrales del quehacer filosófico de toda época ha sido el concerniente a la relación entre la ciencia y el valor. Esta relación se hace evidente cuando analizamos la función social del conocimiento científico. Si abordamos el estudio del conocimiento humano desde el punto de vista del papel que desempeña en el funcionamiento y desarrollo de la sociedad, la ciencia deviene un valor. Bajo esta perspectiva, el saber y las ideas humanas pueden ser valoradas y encauzadas por los distintos grupos, clases e instituciones sociales como una fuerza al servicio del hombre y del progreso social, como una amenaza que socava las bases del poder reaccionario y caduco o como una tendencia destructiva y enajenante, capaz de poner en peligro todas las conquistas culturales y hasta la propia vida de la humanidad. Insistiendo sobre esta idea V.I.Lenin escribió en su obra _Marxismo y Revisionismo_:

"Un conocido aforismo dice que si los axiomas geométricos chocasen con los intereses de los hombres, seguramente habría quien los refutase. Las teorías de las ciencias naturales, que chocaban con los viejos prejuicios de la teología, provocaron y siguen provocando hasta hoy día la lucha más rabiosa..."(1)

Especial importancia reviste el problema de la relación ciencia-valor en nuestro tiempo, pleno de acontecimientos históricos grandiosos, de transformaciones radicales en la vida de los pueblos, de aportes significativos en el desarrollo de la ciencia y de la técnica, que justifican que consideremos nuestra época como la más revolucionaria en la historia de la humanidad. Nuestra época se caracteriza por la creciente importancia que cobra el conocimiento científi

co en la actividad práctica y valorativa de los hombres. La ciencia ha devenido una fuerza productiva directa, una fuerza material indiscutible, que incide de manera inmediata en la dirección y control de los procesos económicos, políticos e ideológicos. De este modo, los alcances de los descubrimientos e investigaciones científicas en cualquier rama del saber humano afectan cada día más de cerca el destino de la humanidad y del individuo. Por esta razón podemos plantear que la relación indisoluble entre ciencia y valor permea todas las direcciones de la actividad humana, constituyéndose en problema obligado de reflexión, que no puede dejar indiferentes ni a filósofos, ni a ideólogos, ni a hombres de ciencia.

De acuerdo con la filosofía marxista-leninista, la relación activa del hombre con el mundo circundante constituye una relación compleja y multifacética en la que cabría diferenciar la actividad práctico-material, la actividad teórico-cognoscitiva y la actividad ideológico-valorativa. Estas tres direcciones de la actividad subjetiva se hallan en un creciente proceso de interpenetración y de interdependencia. Sin embargo, la solución dialéctico-materialista al problema fundamental de la filosofía permite a la teoría marxista-leninista abordar científica y consecuentemente el problema del nexo multidimensional del hombre con el mundo, al establecer que la actividad práctico-transformadora de los hombres conforma el núcleo y fundamento de toda la actividad social, condicionando de esta manera, tanto a la actividad cognoscitiva como a la valorativa. En este sentido, la filosofía marxista-leninista se enfrenta a algunas tendencias del pensamiento burgués contemporáneo, que al divorciar y oponer ciencia y valor, teoría y práctica, conocimiento objetivo y partidismo, conducen inevitablemente al irracionalismo y al relativismo, a un pretendido neutralis-

mo ideológico, al ideologismo o el cientismo, propios de algunas filosofías como el pragmatismo, el existencialismo, la filosofía analítica y la filosofía religiosa actual.

Es por eso que el correcto planteamiento y la solución acertada del problema de la relación ciencia-valor, conocimiento objetivo y partidismo constituye en la actualidad un requisito previo para el análisis del desarrollo del conocimiento científico y de sus efectos práctico-sociales. No es casual que hoy en día surjan a cada paso ante el filósofo y ante el hombre de ciencias las siguientes interrogantes: ¿qué es el valor?; ¿en qué relación se encuentran los valores con el proceso rigurosamente objetivo del saber científico?; ¿es posible aspirar en el terreno de las ciencias sociales y filosóficas, permeadas indiscutiblemente por las formas valorativas de la conciencia, a un conocimiento objetivo al estilo del de las ciencias naturales?; ¿o acaso, el compromiso ideológico empaña en sus propias raíces al conocimiento de los fenómenos sociales, impidiendo su cientificidad?

Ahora bien, si el problema de la incidencia del valor en la ciencia salta a la vista cuando nos detenemos en el análisis de la función social de la ciencia en general, en el campo de las investigaciones sociales los problemas valorativos del conocimiento científico se hacen sentir desde el mismo momento de la elaboración de las verdades científicas y no hay que esperar al análisis de sus resultados prácticos o de sus interpretaciones filosóficas. A diferencia de las ciencias naturales, técnicas o matemáticas, en las que los aspectos valorativo-ideológicos sólo afloran una vez obtenido el conocimiento o realizado el descubrimiento, esto es, en el proceso de su interpretación teórico-filosófica o de su aplicación práctica; en las ciencias sociales valor y conocimiento van unidos desde el inicio -

mismo de la investigación, condicionando de modo determinante la obtención de las verdades científicas. Esto permite afirmar, sin lugar a dudas, que la naturaleza de las verdades científicas y del proceso de investigación de las ciencias sociales es más compleja que la de las ciencias naturales.

Muchos son los factores que determinan la especificidad y complejidad del conocimiento científico-social. En primer lugar, al abordar el estudio de los fenómenos y procesos sociales es necesario tener en cuenta que son los hombres mismos quienes hacen y crean su historia, constituyéndose a la vez, como diría Marx, en actores y autores de su drama histórico-universal. Esto implica que la naturaleza de las leyes sociales sea más compleja que la de las leyes naturales, si advertimos que el tejido objetivo de las regularidades sociales es el resultado del entrelazamiento de los hilos subjetivos de la actividad humana, que responde a móviles ideológico-clasistas y a motivaciones individuales diversas.

En segundo lugar, el carácter cambiante de los fenómenos sociales influye en su conocimiento, ya que los procesos y acontecimientos analizados se tornan rápidamente en historia y hechos pretéritos. Y el estudio de la historia, como es sabido, se halla bajo la huella del presente. La teorización sobre el pasado se realiza y se valora a la luz del presente. De este modo, el carácter relativo del conocimiento de los fenómenos sociales, responde al carácter temporal histórico-concreto y transitorio de los nexos y efectos sociales, lo que a su vez condiciona su valoración diferente para épocas, clases y naciones diversas. Por esta razón, es necesario eludir en las investigaciones sociales no sólo el esquematismo, sino, también, el relativismo, el nacionalismo y localismo estrechos o el "presentismo",

a veces inherentes a algunas teorías sociológicas burguesas contemporáneas.

En tercer lugar, otra especificidad del conocimiento de los procesos socio-históricos estriba en que el resultado del desarrollo histórico adquiere ante muchos investigadores la simplicidad de una formación natural y única posible de la vida social. En El Capital, Carlos Marx, insistía en que el conocimiento científico de ciertas formas sociales toma el camino contrario de su desarrollo social. Este conocimiento comienza post-festum, esto es, comienza por resultados ya dados de un proceso en desarrollo. De ahí el valor que el marxismo otorga al principio del historicismo. Una premisa necesaria de la investigación científica de los fenómenos sociales, como procesos históricos, es la madurez requerida del objeto de investigación. Así, la construcción teórica madura, libre de subjetivismo y de utopías, sólo es posible a partir de un determinado nivel del desarrollo del objeto investigado y de la historia de la teoría del objeto. De modo tal, que la historia del objeto determina la historia de la teoría del objeto y éstas, a su vez, constituyen la condición indispensable de una construcción teórica madura.

En cuarto lugar, las limitaciones históricas del conocimiento sobre los fenómenos sociales son mayores y tienen más peso que en el conocimiento de los fenómenos naturales. Las ciencias sociales estudian regiones como la economía, la política, la moral, la religión, el arte, etc. vinculadas estrechamente con los intereses de clase. Las proposiciones de las ciencias sociales llevan ineludiblemente la huella de los juicios valorativos; ya que al conocer el hecho social, el científico se pronuncia afirmativa o negativamente, justificativa o críticamente acerca de ciertas estructuras sociales, y ello responde simultáneamente al conoci-

miento y a la valoración ideológica. De modo tal que no pue de haber ciencia social "sin partido", independientemente - de que ello sea reconocido o no por el investigador. Las po siciones y relaciones de clase en cada época histórica influyen en gran medida en el avance del conocimiento de los fenómenos sociales. De ahí, la importancia del principio del partidismo consciente en las ciencias sociales, como - condición y no como obstáculo, del principio del análisis objetivo.

En quinto y último lugar, es necesario destacar que la relación entre lo general y lo singular presenta una mayor compejidad en la esfera de los fenómenos sociales que en la de los fenómenos naturales. Las teorías sociales se refieren a acontecimientos, procesos y situaciones particulares, en ocasiones irrepetibles. Pero su tarea no puede reducirse a describir estos hechos singulares, sino a explicarlos e - interpretarlos a partir de leyes y regularidades generales, a partir de conceptos teóricos. En ello radica la importancia de establecer diversos niveles de generalidad de las leyes sociales. El valor metodológico de la tipología de las leyes sociales responde, además, al hecho de que los acontecimientos y procesos sociales, poseen múltiples planos, es decir, son el resultado de causas diversas que actúan no - aisladamente sino en sistema. Quiere esto decir que el principio de la objetividad en las investigaciones sociales debe ir aparejado no sólo del principio del historicismo y del principio del partidismo consciente, sino, además, del principio del análisis multilateral y sistémico. El análisis - marxista de los procesos sociales dista mucho del reduccionismo economista y del esquematismo, caracterizándose por su dinamismo y creatividad.

La observación de todos estos principios elaborados - por la concepción materialista de la historia permitió que-

las teorías sociales e históricas se elevaran al rango de -teorías científicas, y con ello, que se superara su carácter especulativo, subjetivista, utópico o apologético, garantizándose su objetividad rigurosa. Por otra parte, la metodología elaborada por el materialismo histórico constituye un arma crítico-revolucionaria, el fundamento teórico-científico indispensable de la práctica transformadora y revolucionaria. La concepción materialista de la historia permite al investigador superar la tendencia de analizar los motivos-y causas ideales de la actividad histórico-social de los -hombres sin adentrarse en el conocimiento de las condiciones y leyes objetivas que determinan esos móviles y motivaciones ideales; eliminar el carácter descriptivo y empirista de las teorías sociales, así como la exclusión de la acción de las masas populares como sujeto de las transformaciones sociales.

Finalmente es imprescindible insistir en la especificidad del principio del partidismo objetivo proclamado por el marxismo-leninismo, a diferencia de la concepción puramente valorativa de la axiología idealista contemporánea, -que opone al conocimiento objetivo de la historia y de la -cultura una interpretación normativo-teleológica. El análisis científico de las leyes históricas llevado a cabo por-el marxismo, permite eliminar de la teoría social una concepción puramente valorativa de la historia. La axiología-idealista contemporánea se caracteriza por negar la posibilidad de un conocimiento objetivo sobre los fenómenos sociales y por la apología de los valores ideológico-políticos y culturales de la sociedad burguesa contemporánea. Al establecer la categoría de valor en el centro de las investigaciones sociales y brindar un análisis teleológico-normativo del valor, opuesto al conocimiento científico, la axiología idealista contemporánea no puede ofrecer más que una inter-

pretación idealista de los fenómenos históricos y culturales. Así, la tarea de las investigaciones sociales se centra en definir sus normas y no sus leyes objetivas. Por su parte, el marxismo, al partir del principio monista materialista de la determinación de la conciencia social por el ser social y al reconocer el proceso de concientización social como proceso progresivo de elevación de la conciencia social del nivel pre-científico al científico, presupone la "superación" de las formas valorativas de la conciencia incluso en el pensamiento individual. Sin embargo, esta "superación" no significa en modo alguno la eliminación de los fenómenos valorativos como tales, sino sólo la salida de los límites estrechos de la <u>orientación valorativa exclusiva</u> tanto en el plano de la práctica social como en el de la teoría social. Esto permite al marxismo descubrir científicamente el contenido histórico social de los valores objetivos y de las representaciones valorativas de la conciencia humana. Al subrayar de esta manera, la naturaleza social específica de los valores, la teoría marxista busca detrás de todo valor la actividad práctico-social y práctico-material que lo engendra. El punto de partida de la axiología idealista contemporánea consiste en el divorcio entre el mundo de los valores y el mundo de la ciencia, entre el ser y el deber ser y, por lo tanto, se opone a la posibilidad de un conocimiento científico de los fenómenos sociales y de los procesos normativos y valorativos de la conciencia y, por ende, al partidismo objetivo, postulado central de las ciencias sociales marxistas. La fundamentación filosófica de la "imposibilidad" de un partidismo objetivo opera ineludiblemente sobre la ruptura dualista entre objeto y sujeto, necesidad y libertad, lo racional y lo creador, la ciencia y el valor, la actividad social y los valores. Este dualismo, a la vez divide al sujeto en gnoseológico y valorativo, establecien-

do al estilo kantiano una ruptura en la capacidad espiritual del hombre entre la actividad cognoscitiva y actividad valorativa como procesos incompatibles entre sí. Todo esto conduce al conformismo, a la aceptación acrítica de las normas de la sociedad burguesa y limita la investigación social a funciones puramente justificativas. Por lo tanto, la primera condición del partidismo objetivo es el monismo filosófico.

Si la primera condición del partidismo objetivo es el monismo filosófico, la segunda consiste en la unidad de la teoría con la práctica. Así, el principio del partidismo marxista se formuló cuando surgió la tarea histórica mundial de la transformación comunista del mundo; y esta tarea sólo pudo haber sido descubierta y llevada a la práctica por vía puramente científica. Pero, el principio del partidismo no significa el reflejo pasivo de una cierta dialéctica fatal, sino que implica, precisamente, el reconocimiento de que las leyes de la historia son leyes de la actividad práctico-material humana. Sólo a condición de reconocer que el hombre social es el creador de la historia y de sí mismo, puede fundirse el criticismo de la teoría con el criticismo de la práctica. Así, la teoría será verdadera al explicar el mundo sólo por el hecho de que abre el camino hacia su transformación revolucionaria. El dogmatismo y el subjetivismo, el ideologísmo falso, amenazan a todo pensamiento, hasta tanto éste no tome en calidad de propio presupuesto suyo el proceso de cambio que coincide con la necesidad del cambio de sí mismo. Así, el partidismo marxista no es otra cosa que la dialéctica en acción, dialéctica que no se somete a nada y que por sí misma es crítica y revolucionaria.

Plantear que el partidismo marxista constituye un partidismo objetivo significa, por un lado. rechazar la ilu-

sión del neutralismo, del supra-partidismo u objetivismo -sin partido- como expresión de la limitación y estrechez -ideológico-burguesa; y, por otro lado, significa el enfrentamiento al partidismo subjetivo. La ilusión del supra-partidismo en las investigaciones sociales tiene su raíz en el hecho de que toda nueva clase, bajo las condiciones de una-sociedad clasista, debe representar su interés como interés general y dar a su pensamiento y valores la forma de universalidad. La pretensión y la práctica de un objetivismo neutralista en ciencias sociales conduce indefectiblemente a -un partidismo de naturaleza inferior: a un partidismo no —científico, esto es, a un "partidismo de la opinión". Al -criticar el objetivismo como limitación burguesa, Lenin demostró que la teoría marxista realiza una investigación más profunda, que por sí misma conduce al partidismo. El marxista no introduce esquemas ya hechos y tomados fuera de la -ciencia, sino que toma sus puntos de vista en la ciencia y dentro de ella los determina.

Es necesario, entonces, distinguir por su génesis y -por sus mecanismos de acción, al partidismo subjetivo, combatido por Lenin, del partidismo objetivo. El partidismo -subjetivo consiste en incorporar a las ciencias sociales -desde fuera, presupuestos ideológicos ya elaborados y que-hacen descender la teoría científica a simple instrumento-al servicio de fuerzas e instituciones políticas, jurídicas o religiosas. Si el partidismo subjetivo carece de principios e intenta conducir la investigación científica a determinado punto de vista que no emana de la propia ciencia, el partidismo objetivo significa la solución de los problemas-científicos a partir del análisis científico mismo. Siguiendo las ideas de Marx y de Engels, Lenin desarrolla el principio del partidismo cuando se enfrenta al subjetivismo y -al objetivismo, a las concepciones "sin partido" de la filo-

sofía. Al criticar "el método subjetivo" en la sociologia- de los populistas, el subjetivismo gnoseológico y el partidismo subjetivista del "materialismo primitivo", así como- la estrechez subjetivista del "proletkult", Lenin demuestra que el marxismo no une lo revolucionario a lo científico - desde fuera, sino que lo funde en la propie teoría desde - dentro, internamente.

Y la argumentación de esta relación interna y no externa de ciencia (objetividad) y de valor, ideología (subjetividad) en el marxismo, se encuentra en que la necesidad histórica no se concibe de modo "objetivista" y fatalista, como tendencia inalcanzable, dónde la Historia es dictadura- fatal y el hombre simple instrumento de ella. Por eso es - tan importante establecer qué clase determina esa necesidad. Así, la comprensión de la realidad social como resultado de la actividad humana permite unir no de modo ecléctico el objetivismo y el subjetivismo, sumando factores, - sino que hace posible ofrecer una deducción monista del partidismo. No se trata entonces de ciencia más partidismo sino de "ciencia partidista".

Por esta razón el principio del partidismo conjuga el principio de la objetividad. La tarea superior es la verdad y ello obliga al marxista a llevar una línea rigurosamente científica hasta en política. Por eso en la tesis del Primer Congreso del PCC "Sobre los estudios del marxismo-leninismo en nuestro país" se señala que el fin, el propósito- y el contenido de trabajo del investigador marxista-leninista consiste entre otras cosas en "adelantar los resultados de su estudio al criterio oficial para servírle de apoyo y base orientadora o presentarlos a posteriori del establecimiento del criterio oficial para ofrecerle sustentación teórica a éste o para aportar juicios, argumentos y conclu-

siones que pudieran contribuir a modificaciones o rectificaciones necesarias.

El único criterio rector que debe guiar la actividad del investigador marxista-leninista es el de la búsqueda y el encuentro de la verdad objetiva, de la esencia y las leyes del problema objeto de su estudio". (2)

El principio del partidismo objetivo es el principio del materialismo combativo, que se opone a toda desviación del pensamiento científico, a todo dogmatismo o dogmatización de una u otra tendencia. "No puede haber dogmatismo allí donde el criterio supremo y único de la doctrina es la conformidad de ésta con el proceso real del desarrollo socio-económico" (3), señala Lenin. Sólo la incansable investigación científica, sólo la solución de nuevos problemas hace que el partidismo coincida con la objetividad.

La exigencia correcta de concordar con los principios de la concepción del mundo marxista-leninista, porque se trata de principios verdaderos, el subjetivismo la modifica por un requisito dogmático: exigencia de concordar con estos principios y punto. Así las verdades científicas se mueren y se tornan textos canonizados. De modo que la exigencia del partidismo objetivo es no sólo la fidelidad a los principios sino la fidelidad de los principios. Y los principios son verdaderos sólo cuando se les prueba, rectifica y renueva en el curso o proceso de la transformación crítica y revolucionaria de la realidad.

Por eso, el partidismo marxista es el partidismo de la ciencia materialista, de la razón dialéctica contra toda ideología anticientífica, contra las fuerzas oscuras que amenazan el progreso de la cultura, contra la reacción y la barbarie; es el partidismo del progreso cultural, de la libertad y del humanismo, contra la dominación, la enajena

ción y la explotación; es el partidismo de la paz y de la solidaridad contra los antagonismos y la guerra; es, en fin, el partidismo del futuro comunista de la historia contra su pasado clasista y explotador.

Citas

1) Lenin, V.I. Obras Escogidas en 12 tomos, T. III pág. 298. Editorial Progreso, Moscú, 1976.

2) Tesis y Resoluciones - Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba- ed. DOR-CC del PCC, La Habana, 1976, pág. 283.

3) Lenin, V.I. "¿Quienes son los "Amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?" - En O. Esc. en 12 Tomos, T. 1 pág. 182, ed. Progreso, Moscú 1975.

CIENCIA Y VALOR

El problema de la naturaleza del valor y de los valores como componentes específicos del conocimiento científico se ha convertido hoy día en un tema obligado de reflexión y debate en el pensamiento filosófico contemporáneo. Especial - importancia dentro de una concepción general de los valores reviste el problema de la relación entre la ciencia y el valor, del papel y función que desempeñan los conceptos y juicios valorativos en la teoría filosófica y en los conocimientos científicos-particulares. Esta situación se ha manifestado claramente en los últimos congresos mundiales de filosofía (XII, XIII, XIV, XV y XVI) en los que siempre ha estado presente la discusión en torno a la categoría filosófica del valor en comisiones y sesiones especializadas de trabajo, y, con toda evidencia, constituirá la temática central- del XVII Congreso Mundial de Filosofía destinado al análisis del problema de la filosofía y la cultura.

El marcado interés de los filósofos y cientificos por- el estudio de la relación entre la ciencia y el valor res-- ponde al lugar cada vez más importante que ocupa el conocimiento científico en la vida social, en el destino de toda- la humanidad y en la vida de los individuos aislados. El - interés teórico y práctico que suscita este problema no es, por lo tanto, casual. La ciencia contemporánea ha dejado - de ser progresivamente una mera actividad académica de gabinete que se lleva a cabo en los límites estrechos de un laboratorio o de una institución especializada, para convertirse en una fuerza social activa que influye de manera determinante en los aspectos más diversos de la sociedad: la- producción, el modo de vida, la cultura en general. Considerar la ciencia como una actividad social determinada conduce a su enfoque valorativo, a incluirla en la órbita del-

análisis axiológico.

Las propias necesidades objetivas del desarrollo social demuestran que la ciencia no es simplemente un elemento de instrucción e ilustración, que no constituye únicamente una riqueza teórica sino, también y sobre todo, una riqueza práctica de la sociedad. En la ciencia como fuerza social activa se funden de manera especial el pensamiento y la acción. Y esto responde al hecho de que la ciencia tenga su base y fundamento, su fuerza propulsora, en la actividad práctico-material de los hombres, en las necesidades de la producción social, encaminadas a la transformación de la realidad. Al partir de la práctica, la ciencia constituye, a su vez, un aspecto necesario de esta actividad material-transformadora, un instrumento esencial de la sociedad, concebida como sistema en autorregulación y en autodesarrollo.

En la actividad científica no sólo se descubren las leyes que rigen los procesos objetivos sino, también, los caminos y vías, los principios de la actividad teórica y práctica de los hombres. En cada juicio científico al desentrañarse un aspecto de la realidad objetiva, se reproduce algo que concierne íntima e internamente al hombre. En este sentido los contenidos del conocimiento científico están cargados no sólo de elementos objetivos, sino a su vez de momentos subjetivos, en virtud de que en el avance de la ciencia se descubren las vías de la humanización del mundo en correspondencia con los intereses sociales.

La riqueza y el valor prácticos de la ciencia se captan inicialmente en la ciencia natural experimental en virtud de su nexo inmediato con la producción, lo que como es sabido, da lugar a que la ciencia se torne fuerza productiva directa. Como fuerza productiva directa, la ciencia amplía considerablemente la esfera de su acción y revoluciona

profundamente las bases del proceso social. Pero el valor práctico de la ciencia se expresa posteriormente, también, en la esfera de los conocimientos sociales y humanísticos, donde el conocimiento se convierte en un instrumento teórico de comprensión y de transformación social al esclarecerlas bases y vías de estos cambios y revoluciones sociales. Las normas, imperativos e ideales sociales (políticos, morales, estéticos, etc.) al fijar determinadas relaciones sociales y al concentrar en sí mismos las necesidades maduras de la sociedad, de una u otra clase social, resultan ser más efectivos en la medida en que se basan en el análisis científico de la realidad social.

La ciencia como fuerza social integral, en la unidad de todas sus ramas: ciencias naturales, ciencias técnicas y ciencias sociales, permite *una utilización plenamente científica* de todos sus resultados y logros, es decir, *una utilización que responda cabalmente a los intereses y valores esenciales del individuo y de toda la humanidad*. Así concebido, el principio de la unidad de todos los conocimientos científicos conduce a que la ciencia actúe como valor auténticamente humano. Sólo a la luz de este principio cobra sentido el problema de la relación, unidad e interpretación de los aspectos científico y valorativo de la actividad humana. El problema de la relación de la ciencia y el valor se comprenderá, entonces, en sus dos aspectos fundamentales, a saber: el valor de la ciencia en relación con la sociedad y la presencia de los aspectos valorativos en la propia ciencia, esto es, en sus propios contenidos cognoscitivos. Desde este punto de vista, la actividad o el enfoque valorativo se concibe no como un elemento externo, complementario o incompatible con el enfoque científico objetivo, sino como forma de conocimiento que alcanza su más alto nivel en la ciencia. A su vez, la propia ciencia debe ser entendida co-

mo una forma de actividad valorativa y orientadora.

Por supuesto, la integración de los elementos valorativos y científicos de la actividad social como aspecto - central del principio de la integración de las ciencias sólo alcanza su plena realización a partir del triunfo de la revolución socialista y del desarrollo de la formación socio-económica comunista, donde la revolución científico-técnica tiene lugar bajo condiciones sociales radicalmente nuevas que permiten la plena humanización de la naturaleza y el desarrollo armónico e integral de todas las capacidades humanas y de la personalidad, y con ello, la realización de un ideal anhelado desde siempre por el hombre. En cambio, en la sociedad capitalista contemporánea cuyas contradicciones y antagonismos internos condicionan creciente oposición entre la sociedad y el individuo, entre la existencia individual y la esencia social del hombre, así como la progresiva enajenación del individuo respecto a las riquezas materiales y espirituales de la sociedad, la actividad científica y la actividad valorativa aparecen como fuerzas externas o excluyentes entre sí o a lo sumo, complementarias, y a su vez, ajenas a la actividad práctico-social. En las condiciones actuales del desarrollo de la sociedad-capitalista el proceso intenso e ininterrumpido de aplicación directa de la ciencia a la producción y a su organización, a los procesos tecnológicos y de dirección de la economía, propios de la revolución científico-técnica contemporánea, va unido a una pérdida de los aspectos cosmovisivos- y valorativos de la ciencia. Esto explica que la ciencia - se conciba, en ocasiones, como una fuerza demoníaca, como- un "anti-valor" que se opone a los valores humanos positivos o que se le considere como una actividad axiológicamente neutral, ajena por completo a los fines prácticos a los que sirve e indiferente a los problemas valorativos, y por-

lo tanto, como un fenómeno que se halla más allá del bien y del mal.

Es característico del pensamiento filosófico burgués contemporáneo la absolutización de la problemática de los valores a partir de concepciones idealistas objetivas, idealistas subjetivas o pragmático-naturalistas que tienden a reducir los valores, bien a una esfera trascendente del deber ser, bien a una región puramente normativa de carácter subjetivo, cerrando con ello las puertas al análisis científico de la naturaleza verdadera del valor y de las relaciones entre el valor y la ciencia. La tendencia dominante en las concepciones burguesas filosóficas, culturales o sociológicas consiste en establecer una dicotomía entre hecho y valor, entre lo descriptivo y lo valorativo, entre el ser y el deber ser, entre la existencia y la esencia y entre la realidad y el ideal. Esto explica que el tratamiento filosófico burgués contemporáneo del problema de la relación ciencia-valor se analice en el contexto de dilemas tales como: "cientismo-antropologismo", "estructuralismo-humanismo", "descripción científica-posición valorativa", "enfoque descriptivo científico - hermenéutica", o en tendencia unilaterales y contrapuestas entre sí como son el cientismo y el irracionalismo, que ofrecen una interpretación absolutamente desideologizada de la ciencia o una consideración absolutamente "ideológica" del conocimiento científico en detrimento de su contenido objetivo.

De este modo, es preciso buscar las raíces sociales de las concepciones burguesas contemporáneas acerca de la relación entre ciencia y valor en las particularidades de la sociedad capitalista contemporánea. Estas ideas parten, fundamentalmente, del desconocimiento de la significación social de la ciencia y del proceso del conocimiento como un

componente esencial de la asimilación práctica de la realidad por el hombre. Al desvincular la actividad teórico-cognoscitiva y valorativa de la práctica histórico-social, la axiología burguesa contemporánea en sus diversas manifestaciones (neokantismo, fenomenología, pragmatismo, etc.) establece, por un lado, un abismo entre teoría y práctica, reduciendo la ciencia a una actividad exclusivamente contemplativa, y por otro lado, introduce un divorcio entre ciencias naturales y ciencias sociales, que olvida el principio de la unidad e integración de los conocimientos científicos contemporáneos.

El punto de partida de las concepciones axiológicas burguesas contemporáneas es precisamente el divorcio entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Así, la escuela neokantiana de Baden concibe las ciencias naturales como "ciencias nomotécnicas" basadas en juicios apodícticos que recogen con exactitud las regularidades esenciales de los fenómenos naturales; en tanto que las ciencias sociales son consideradas "ciencias ideográficas" basadas en juicios asertóricos, cuya tarea consiste exclusivamente en describir los aspectos singulares e irrepetibles del mundo cultural de carácter eminentemente valorativo. Así concebidas, las ciencias sociales son de hecho incapaces de captar las regularidades de la vida social y de prever el curso de los acontecimientos sociales. La dicotomía que se establece entre ciencias naturales y ciencias sociales explica la necesidad de buscar en la filosofía entendida eminentemente como teoría idealista de los valores, un nexo mediador entre estas dos esferas separadas entre sí. De donde la dicotomía se vuelve tricotomía y el resultado de ello consiste en la restricción injustificada de la región de estudio del conocimiento científico y en la absolutización de la axiología a la que se le confiere un lugar privilegiado por encima de

la ciencia.

Para la axiología burguesa contemporánea el valor constituye un aspecto particular de la realidad, incompatible con las ciencias naturales y que, por ende, no es suceptible de un análisis científico-racional. De modo tal que ante las dos preguntas esenciales que se deducen del problema de la relación ciencia-valor, la respuesta que brinda la axiología burguesa contemporánea es siempre negativa: ¿Es posible un conocimiento y una fundamentación científica de los valores? ¿Incluye la ciencia entre sus componentes aspectos valorativos? Así, por ejemplo, E. Cassirer señala: "El ídolo, frente al cual nos inclinamos durante el ritual, puede ser descrito de acuerdo a principios eminentemente científicos y representado según conceptos y categorías de las ciencias. Por esta vía, él no será otra cosa que "un pedazo de naturaleza" sujeto, como todo otro, a leyes físico-químicas. Sin embargo, sabemos que con la ayuda de todas estas determinaciones no penetramos en su verdadero significado. El ídolo no se agota con simples datos científicos. Exige otros criterios esencialmente diferentes. El hecho de que utilicemos múltiples puntos de vista para observar y analizar el mármol como objeto científico es totalmente intrascendente; el resultado de ello jamás nos aportará nada acerca de su forma y de la belleza de esta forma o acerca de su significado religioso como objeto de la adoración o del culto religioso". (1) Para Cassirer dentro de los límites del conocimiento científico no hay lugar para el análisis de las determinaciones valorativas de los fenómenos, cuyo fundamento debe buscarse "en la estructura organizativa autónoma de la voluntad".

Esta misma posición es compartida por R.S. Hartman para quien:

"El avión que conduce una bomba atómica a una ciudad es objeto de las ciencias naturales, en otras palabras, es un hecho, cuando se estudia a la luz de la ciencia de la navegación, de la física, de la mecánica y de la aerodinámica, etc. Pero se torna objeto de la <u>axiología</u> o del <u>valor</u> cuando se comprueba a la luz de esta ciencia. Así, la consideración escrita en el diario de a bordo por Enald Heigh, segundo piloto del avión que lanzó la bomba atómica sobre Hiroshima: "¡Dios mío qué hemos hecho!" - no es objeto del análisis de la ciencia natural, sino de la aciología". (2)

Esta comprensión de la ciencia como fenómeno axiológicamente neutral y esta reducción de los valores a una esfera peculiar que es propia de la naturaleza interna del hombre o de una región trascendente y absoluta, sujeta a una - interpretación eminentemente irracionalista es propia de - pensadores tan distintos como E. Cassirer, R.S. Hartman, M. Weber, A. Ayer, R.B. Perry, K. Jaspers. Para estos autores la ciencia no representa un valor real, aunque de ella se - obtengan beneficios prácticos. Tanto la ciencia como la - tecnología general son útiles, pero indiferentes a los fines que sirven. En la actividad científica el hombre debe- despojarse de toda consideración valorativa, debe liberarse de toda emoción, deseo o impulso interno y atenerse a lo - que existe estrictamente, al hecho. Y a su vez, los principios valorativos, por su parte, exigen superar el punto de- vista científico y considerar la realidad a través de las - exigencias subjetivas y pragmáticas.

Las corrientes neopositivistas actuales establece una incompatibilidad aún mayor, si es posible, entre ciencia y valor. Los puntos de vista neopositivistas acerca del valor y de la ciencia se han extendido y generalizado a otras corrientes filosóficas burguesas contemporáneas, por esta ra-

zón merecen una atención más detenida. La esencia del planteamiento neopositivista del problema de la relación entre ciencia y valor se reduce a la incompatibilidad formal que existe entre las proposiciones descriptivas de las ciencias naturales y las proposiciones prescriptivas de los valores. Si las primeras constatan hechos, lo que "es", y, por eso, son verificables en tanto pueden confrontarse con datos empíricos; las segundas expresan la relación subjetiva del hombre con algo y formulan proposiciones no verificables acerca del "deber ser". Las proposiciones valorativas, al no ser ni verdaderas ni falsas, ni demostrables ni refutables carecen de sentido en el plano científico. (3)

Las proposiciones cuyos predicados (pseudo-predicados) se refieren a valores no son más que signos emotivos que se rigen por las leyes de la lógica formal en virtud de que se expresan en el lenguaje. Pero ellas sólo brindan información del estado interno del sujeto. Semejante concepción conduce a vincular una interpretación convencionalista del conocimiento con una axiología relativista y subjetivista.

Existen algunas concepciones burguesas contemporáneas que como la del instrumentalismo-pragmático de J. Dewey se pronuncia contra la exclusión de la ciencia y el valor en el conocimiento humano. Dewey apela, como es sabido, a la potencialidad y capacidad de la ciencia para resolver cualquier tarea, incluida la del análisis de los valores. Según Dewey los valores deben ser estudiados como hechos de naturaleza y los hechos, a su vez, deben ser sometidos a valoraciones. Sin embargo, para el pragmatismo y para el instrumentalismo, la ciencia no constituye otra cosa que un instrumento, un género de "tecnología" para obtener éxitos beneficios independientemente de su contenido objetivo. Por otra parte, el instrumentalismo de J. Dewey nie-

ga la especificidad de las representaciones valorativas, y las normas de conducta social se disuelven en las ciencias sociales concebidas como "tecnologías para la tecnología". Por lo tanto, esta identificación de ciencia y valor conduce prácticamente a los mismos resultados a los que arriban las posiciones que parten de una relación excluyente entre ciencia y valor, a saber: las ciencias naturales y las - ciencias técnicas se "liberan" absolutamente de un tratamiento valorativo humanista.

Nos hemos detenido en el análisis de algunas consideraciones burguesas contemporáneas acerca de la relación - ciencia-valor, sin constituir éste un objetivo central del presente trabajo, por razones puramente metodológicas, ya que del balance crítico de estas posiciones obtendremos los puntos de partida para un enfoque científico de los valores y de su relación con la ciencia. En primer lugar, es necesario reconocer que la investigación que lleva a cabo la- axiología burguesa contemporánea acerca de la naturaleza - del valor responde a circunstancias objetivas y plenamente justificadas. Si bien el tema de los valores ha constituido un problema permanente del quehacer filosófico tradicional, no es hasta mediados del siglo XIX que el tema de los- valores se convierte en objeto de investigación especializada, al margen de la ontología y de la teoría del conocimiento. Esta primacía de la temática de los valores responde a que en las condiciones del desarrollo social contemporáneo el papel activo y creador del factor subjetivo se acrecienta y ello está indisolublemente ligado al problema de la actividad valorativa y de su influencia en la actividad práctica y teórica de la humanidad, debido a que los - valores constituyen no otra cosa que el nexo o el eslabón- mediador entre la teoría y la práctica. En esto influye de manera determinante el lugar preponderante que ocupa la lu-

cha ideológica con el advenimiento de una nueva época histórica marcada por la aparición del imperialismo, antesala de las revoluciones proletarias a escala mundial.

En segundo lugar, la axiología burguesa contemporánea se plantea un problema filosófico real que consiste en delimitar la región de la ciencia y de los hechos de la región del valor, y en establecer las fronteras que existen entre las formas del pensamiento científico riguroso y las formas del pensamiento valorativo, que se manifiestan de modo espontáneo e inmediato en las formas valorativas de la conciencia social: la política, la moral, el arte, la religión, pero que, a diferencia de lo que considera la axiología burguesa, sí son susceptibles de una valoración teórica sistematizada y de un análisis científico. Sin embargo, las soluciones que brinda el pensamiento filosófico burgués contemporáneo al problema de la relación ciencia-valor como relación de exclusión o de carácter externo, en unos casos, o como relación de disolución de lo científico en lo valorativo, en otros casos, no constituyen respuestas científicamente fundamentadas que contribuyan a la elucidación del problema analizado.

En tercer lugar, la axiología idealista actual no profundiza en el estudio de la naturaleza interna de los valores y teoriza sobre la base de la <u>forma externa</u> en que éstos se presentan y actúan ante la conciencia cotidiana en tanto valores de las cosas y valores de la conciencia. Si la teoría de los valores aspira a ser científica, debe entonces, para ello, partir de un criterio y de una fundamentación objetiva del valor; es decir, debe buscar más allá de las formas externas de manifestación de los fenómenos valorativos, aquellos nexos causales que explican su surgimiento.

La filosofía marxista-leninista, por su parte, establece la necesidad del análisis objetivo de los valores a par-

tir del principio del determinismo aplicado a la vida social. En su análisis científico la teoría marxista de los valores parte también del criterio diferenciador entre - ciencia y valor, entre formas del pensamiento científico y formas del pensamiento valorativo, pero va más allá cuando establece el nexo interno y los tránsitos recíprocos, la - interacción que tiene lugar entre estas dos esferas. Esto- permite desmistificar los valores, eliminando su ropaje - trascendente e intuitivo y hallar tras las formas externas de su manifestación su verdadero contenido, su "sustancia" en la actividad práctico-social de los hombres a lo largo de la historia. En este sentido el enfoque marxista permite transformar el valor en conocimiento, con lo que se amplían las posibilidades cognoscitivas del hombre, lejos de reducirse. El valor liberador de la ciencia reside, precisamente, en que en la medida en que el conocimiento penetra en- la vida se hacen más amplias y plenas la libertad y la creación humanas en tanto valores permanentes del hombre. A propósito de esto V.I. Lenin señala: "La idea del determinismo que establece la necesidad de los actos del hombre y rechaza la absurda leyenda del libre albedrío, no anula en lo absoluto la inteligencia, ni la conciencia del hombre, como - tampoco la valoración de sus acciones. Todo lo contrario, solamente la concepción determinista permite valorar con - rigor y tino en vez de imputar al libre albedrío lo que - venga en ganas".(4)

Por lo tanto para esclarecer la naturaleza de los valores es imprescindible referirse a la naturaleza de la actividad práctica social de los hombres donde se gestan el - valor y las dimensiones valorativas de la realidad. Los fenómenos valorativos constituyen elementos de la cultura. Los valores en tanto objetos o determinaciones espirituales no son otra cosa que la expresión concentrada de las rela-

ciones sociales. Fuera de las relaciones activas del sujeto con el objeto es imposible concebir el valor; y la relación valorativa consiste en uno de los modos en que el hombre - asimila la realidad. Pero la esencia social del hombre se - enajena, cosifica y objetiva en las propiedades de los objetos exteriores, en forma de bienes materiales y espirituales y en un conjunto de representaciones, esquemas e ideales que determinan la actividad, la conciencia y la conducta de los individuos. La axiología burguesa contemporánea al no - desentrañar la naturaleza social del valor y al limitarse a la manifestación externa de éste, tiende a absolutizar los-valores o a buscar su esencia en tendencias subjetivas irracionales del mundo interno del hombre o simplemente, a atribuirle a los fenómenos naturales propiedades como son "lo - bello", "lo bueno", "lo justo", que realmente constituyen - manifestaciones sociales. El principio lógico dialéctico de incluir toda la práctica del género humano en la definición del objeto como criterio de verdad y como determinante práctico del vínculo del objeto con las necesidades del hombre, recoge precisamente, a través del análisis multilateral, - aquellas cualidades (valores) que emanan de la relación - práctica del sujeto con el objeto.(5) Por eso Lenin al reparar en las determinaciones valorativas de un objeto cualquiera como es un vaso señala: "El vaso es, indiscutiblemente un cilindro de cristal y un recipiente que sirve para beber. Pero no sólo tiene estas dos propiedades, o cualidades, o aspectos, sino una cantidad infinita de otras propiedades, cualidades, aspectos y relaciones mutuas y "mediaciones" - con todo el mundo restante. El vaso es un objeto pesado que puede emplearse como instrumento arrojadizo. Puede servir - de pisapapeles o de alojamiento para una mariposa capturada; puede tener valor como objeto tallado o dibujado con arte, independientemente por completo de que sirva para beber, de

que esté hecho de cristal, de que su forma sea cilíndrica o no lo sea del todo..." (6)

Del examen crítico de las diferentes posiciones que existen actualmente en la axiología burguesa acerca de la relación entre la ciencia y el valor se desprende que la elucidación de este problema exige, por un lado, definir el concepto de ciencia o de cientificidad, y, por otro lado, dejar establecidas las múltiples determinaciones del concepto de valor mediante el análisis de su naturaleza interna de carácter social. La investigación filosófica del concepto de ciencia es imprescindible en tanto el término cientificidad o científico puede aplicarse no sólo a las teorías empíricas o lógico-deductivas, sino también a la filosofía, a la ética, al derecho, a la estética y a otras regiones del conocimiento científico como son la historia, la ciencia política, etc., donde con toda evidencia se utilizan principios y conceptos valorativos-normativos. Como se ha podido observar las corrientes axiológicas burguesas parten de un concepto estrecho de ciencia, reduciéndolo, la mayor parte de las veces, a sistemas de proposiciones empírico-descriptivas o analíticas como es característico de las ciencias naturales o de las ciencias matemáticas. El criterio de cientificidad y el propio concepto de la ciencia no es unitario desde el punto de vista lógico-gnoseológico y exige, por lo tanto, una interpretación filosófica de contenido.
A su vez, es imprescindible tomar en cuenta las numerosas acepciones del término "valor", ya que éste existe, por ejemplo, en la conciencia cotidiana o en las formas valorativas de la conciencia como son la política, el arte, la moral y otras esferas de la actividad social y espiritual de los hombres de forma espontánea, en calidad de representaciones e imágenes o de objetos, fines y medios de la actividad práctico social. Sin embargo, en la filosofía el va-

lor no existe en forma de vivencias inmediatas sino que se utiliza como concepto teórico-científico. De igual modo, es necesario tener presente que en una serie de ciencias, como son la economía, la biología, la teoría general de los sistemas, la lógica, la estadística, etc., el término "valor" se emplea con una significación rigurosamente conceptual.

Todo lo anteriormente expuesto indica que el esclarecimiento de la relación entre lo científico y lo valorativo demanda un análisis previo de los extremos de esta relación. Por otra parte, el planteamiento de la relación ciencia-valor lleva implícito, por un lado, el análisis del valor como objeto de la investigación teórico-científica, y por otro, como medio o procedimiento de la investigación en forma de enfoque valorativo. En otras palabras, en la investigación del problema de la relación ciencia-valor, este último puede actuar tanto en calidad de objeto como de medio o instrumento de la investigación. Los valores representan una región de la investigación filosófica o científico particular y, por lo tanto, conforman un determinado contenido conocido o cognoscible. Asimismo, el valor actúa en forma de "enfoque valorativo", es decir, como determinado modo o procedimiento del análisis de la realidad.

Por lo tanto, al analizar la problemática valorativa es importante diferenciar teórica y metodológicamente tres problemas. Primero, debe considerarse el problema de la base valorativa de las ciencias sociales-humanísticas, así como de las ciencias naturales. Se trata de responder a la siguiente pregunta: ¿En que medida en la base de las ciencias se hallan premisas valorativas? Este problema está vinculado con el análisis social o sociológico de las ciencias con el objetivo de desentrañar las tareas de planificación del desarrollo de las ciencias y de dirección de la ac

tividad cognoscitiva, de sus fines, aplicación de medios y efectos o consecuencias personales, sociales, ecológicas, etc. Segundo, debe tratarse el problema del valor en la esfera del objeto de la ciencia, esto es, como un componente cognoscitivo-teórico de sus contenidos. Al abordar este problema nos enfrentamos a la siguiente interrogante: ¿hasta qué punto la ciencia, en particular la lógica y las ciencias naturales, pueden convertir en objeto de sus proposiciones los valores, las normas y las valoraciones?. De referirnos a las ciencias sociales y humanísticas esta interrogante adoptaría otro matiz en virtud de que nadie duda de la presencia del elemento valorativo como objeto de las investigaciones sociales y culturales. Se trataría, entonces, más bien de plantearse la pregunta acerca de la posibilidad de un enfoque teórico-científico de los fenómenos valorativos en estas ciencias, así como en el resto de los conocimientos científicos. Tercero, es necesario abordar el problema de los valores como medios o procedimientos de la investigación científica, es decir, el carácter teórico-científico del enfoque valorativo. Este problema suscita la siguiente pregunta: ¿en qué medida las proposiciones científicas mismas pueden tener el carácter de juicios valorativos y cuál es la influencia de los factores valorativos y normativos sobre el desarrollo de la ciencia? Este problema nos introduce, por ejemplo, en el examen de los diferentes tipos y criterios de selección de hechos y de teorías, de principios de elección y comparación de procedimientos y reglas metodológicas.

La solución de estos y otros problemas exige de la elaboración de una teoría marxista-leninista sobre los valores que parta de premisas radicalmente diferentes a las de la axiología burguesa contemporánea. Entre estas premisas debe destacarse, ante todo, el hecho de que una teoría

marxista-leninista de los valores no solamente reconoce la posibilidad de un tratamiento científico del valor sino, -también, las posibilidades teórico-cognoscitivas del mismo enfoque valorativo. Para la teoría filosófica marxista-leninista el enfoque de contenido informativo o enfoque científico-investigativo y el enfoque valorativo no son idénticos; sin embargo, entre ellos no existe una barrera insuperable y, por consiguiente, es imprescindible determinar dialécticamente la interacción y las transiciones recíprocas-existentes entre ellos. Esta idea no tiene discusión si nos referimos a las ciencias sociales marxistas dónde, como es-sabido, el enfoque valorativo-clasista constituye el requisito central de la transformación de la sociología, de la -teoría filosófico-sociológica y de la metodología de la investigación social en disciplinas estrictsmente científicas. En este sentido V.I. Lenin al criticar el objetivismo en -las ciencias sociales destacó que no puede estudiarse el estado real de las cosas sin calificarlo, sin valorarlo. (7)

Ahora bien, ¿acaso la determinación valorativa no constituye un factor esencial del conocimiento y de la actividad humana en general? Toda generalización consciente sobre un aspecto de la realidad circundante se torna imposible si no se toman en cuenta las premisas valorativas selectivas sobre cuya base el hombre interpreta, organiza y confiere-sentido a su experiencia. Este aspecto del problema nos sitúa ante la utilidad y efectividad de la utilización del -concepto del valor no sólo en las ciencias sociales, sino-también en la filosofía y en la metodología del conocimiento científico.

En la literatura filosófica y metodológica marxista-leninista contemporánea, hoy en día, se insiste en la idea de que la solución de los problemas teórico-cognoscitivos presupone la conceptualización de los factores valorativos

del pensamiento y la conducta humana. En este sentido se - subraya la tesis de que nuestra época exige un pensamiento, un conocimiento y una investigación valorativas. Esto último significa una nueva perspectiva en la concepción de las- cosas, un nuevo modo del análisis objetivo de éstas, es decir, "el tránsito de la constatación científico-analítica y de la explicación causal hacia el movimiento del conocimiento en las direcciones más plenas de su optimización, lo que presupone el alcance de un tipo de síntesis en la cual se - tomen en cuenta los criterios que el hombre presupone en - relación con el objeto, no sólo como objeto del conocimiento (que capta lo "esencial existente") sino como objeto de- la actividad humana (que capta lo que "debe ser"), es decir, aquello que responde a las necesidades y fines del hombre" (8). En esta misma dirección está concebida la idea según la cual: "Hoy día son excepcionalmente importantes "la apreciación valorativa de carácter científico" y "la metodología axiologizada". Para ello es necesario su integración interna y no su relación externa; esta integración sólo es alcanzable bajo la condición de la síntesis de las- diferentes regiones de la cultura espiritual (ciencias naturales, ciencias sociales, ética)". (9)

En el fondo de estas consideraciones subyacen dos principios fundamentales. El primero se refiere a la utilización del concepto de ciencia como fuerza social integral. Independientemente de cómo se analice la ciencia i.e. como conjunto de instituciones sociales, como proceso investigativo, como proceso investigativo, como sistema de conocimientos o como métodos y procedimientos, ella no es otra cosa que una forma de actividad vital del hombre. Semejante- punto de vista subraya los móviles, fines y proyecciones - sociales de todo conocimiento científico. El segundo tiene que ver con la función integradora de la filosofía como -

ciencia, entre cuyos objetivos está el de construir una - síntesis de las diferentes regiones del conocimiento con- los valores humanos. Entonces, toda integración cognoscitiva, todo intento de construir un modelo intelectual que unifique las ciencias resulta incompleto y fallido si no- toma en cuenta los aspeotos socio-culturales y personales, esto es, si no conduce a la transformación del modo de vida de la sociedad. La esencia de estos planteamientos puede resumirse bajo el concepto del valor instrumental y orientador del conocimiento científico lo que lleva implícito la síntesis de las formas cognoscitiva, valorativa y práctica de la actividad del hombre.

Al analizar el valor y el enfoque valorativo desde el punto de su significación para el desarrollo del conocimiento, algunos autores (10), amplían el concepto de valor más allá de las relaciones del sujeto social (el individuo, - los grupos, las clases sociales, la sociedad, etc.) con diferentes objetos de su valoración. Así concebida, la relación valorativa es la relación de significación que se establece entre diferentes fenómenos de la realidad, de forma tal que el valor desentraña uno de los momentos esenciales de la concatenación de los fenómenos, precisamente, el momento de la significación de un fenómeno para la existencia de otro. De este modo el sujeto del valor no debe restringirse sólo al hombre. Esto permite ampliar considerablemente la noción de relación valorativa lo que, como veremos, tiene amplia repercusión en la elaboración filosófica de la categoría de valor. Por ejemplo, para determinar el valor de un objeto para el hombre, éste debe conocer previamente el valor de los restantes objetos entre sí. Cuando el hombre establece el valor de diferentes plantas para ciertos animales domésticos que se alimentan de ellas,

logra indirectamente delimitar el valor de ellas para su propia existencia y actividad vital.

En este mismo sentido puede hablarse del valor metodológico o significación de algunas regiones de la ciencia - para otras. (11) Cada descubrimiento científico posee determinado valor heurístico, y es importante tener en cuenta - que cada tesis o postulado científico lleva implícito la - contraposición y valoración de la verdad y el error de los diferentes niveles y aspectos del conocimiento. En la metodología de las ciencias el concepto fundamental del método tiene, sin lugar a dudas, al margen de un carácter lógico-gnoseológico, un carácter valorativo. Esto se explica porque el método no es otra cosa que el procedimiento, expresado en forma de prescripción, de la actividad sistemática y dirigida al alcance de un cierto fin. Y como es sabido- la representación de fines siempre contiene un juicio valorativo. Por eso la metodología de la ciencia a menudo se - interpreta en dos aspectos diferentes, pero íntimamente - vinculados entre sí: como disciplina teórica de carácter- lógico-gnoseológico y como disciplina de carácter axiológico o normativo. La interpretación y elaboración de la metodología de las ciencias en su aspecto práctico se subordina a la tarea de la formulación de afirmaciones optimizadas. Esta tarea se realiza ante todo sobre la base del conocimiento incluído en estas afirmaciones, pero también, teniendo en cuenta una escala de valores presupuestos. El carácter óptimo de los procedimientos gnoseológicos y de- otras formas de la actividad humana exige a menudo la valoración de éstos a partir de un conjunto de criterios socio-éticos. De modo tal que en el sistema de las acciones- humanas toda situación valorativa lleva implícito una conducta de elección o alternativa que presupone la presencia como mínimo de un sistema binario de relaciones. Y el or-

den de la elección (prescripción) se establece por el valor

En una acepción más abstracta aún, la categoría de valor puede utilizarse para caracterizar la conducta de todos los sistemas de autorregulación y de autodirección, en virtud de que "su conducta" está orientada hacia fines y las acciones dirigidas a un fin tienen, como se ha señalado, un sentido axiológico. En este sentido la categoría de valor se aplica no sólo al hombre y a la sociedad en su conjunto, sino también a los sistemas vivos y a los sistemas técnicos cibernéticos, es decir, a cualquier sistema capaz de clasificar el medio circundante que actúa sobre él en dos formas útil o dañino. Por eso, en la teoría de sistemas se distingue entre el aspecto "descriptivo" (que estudia cómo se comportan los sistemas) y el "normativo" (que nos dice cómo - "deben" comportarse los sistemas). La teoría normativa o - prescriptiva se refiere a sistemas complejos capaces de - adaptarse y de alcanzar fines en condiciones externas cambiantes. Además, estos sistemas tienen en determinadas circunstancias la capacidad de elección o la tarea de orientación.

Todo lo anteriormente expuesto indica la multitud de acepciones, el carácter polisemántico del término valor(12) Esto tiene una repercusión importante para la investigación filosófica de la categoría de valor y de su relación con la ciencia, ya que ello contribuye también a eliminar la injustificada posición que concibe el enfoque valorativo como algo que se sale fuera de los límites de la investigación científica y se le opone.

Por eso, la pregunta ¿qué es el valor? en modo alguno coincide con la pregunta ¿que són y cuáles serán los valores humanos? Por supuesto, la segunda pregunta es más pro-

funda y compleja y contiene mayor significado práctico y filosófico. Ahora bien, no debe considerarse que la extensión o ampliación del contenido semántico de la categoría "valor" es el resultado de un antropormofismo ingenuo. En este sentido debe tomarse en cuenta el criterio de V.F. Seryantov y V.V. Grechanii según el cual: "... la afirmación acerca de la justeza de la amplia extrapolación de la categoría valor no debe concebirse como resultado de un antroporfismo ingénuo, sino que debe extenderse (abstrayéndonos de los presupuestos ontológicos de semejante extrapolación) como principio heurístico que tiene como objetivo captar en los valores humanos el fundamento simple y objetivo que permite precisamente recoger en ellos no sólo los deseos, sentimientos y voluntad cercanos a nosotros, sino el futuro del conocimiento". (13)

Al intentar definir la categoría de valor en su mayor amplitud, esto es, como concepto filosófico universal no debe perderse de vista la dificultad que responde al carácter polisemántico de este término. dificultad que, como hemos visto, responde a los diferentes tipos de valor y a su estructura de diferentes niveles. Resultaría interesante y de extraordinario valor metodológico establecer una diferencia entre el aspecto semántico y el aspecto pragmático del término valor. Esta diferenciación, que está por investigar, permitiría esclarecer el significado del concepto de valor como categoría filosófica con mayor precisión. El lenguaje filosófico como tipo de lenguaje natural tiene sentido no sólo en relación con los objetivos significados (función cognoscitiva) sino, también, en relación con los múltiples fines y necesidades del sujeto portador del lenguaje. A través de los conceptos abstractos de la filosofía se capta la doble función de la filosofía como instrumento cognoscitivo y como medio de regulación y orientación de -

la actividad humana (función pragmática). A su vez, el carácter multifacético de la categoría de valor también plantea al investigador el problema de la clasificación de los-valores.

En ocasiones el criterio que se adopta al clasificar - los valores consiste en la diferenciación del contenido de-distintas esferas en las que se manifiesta el valor, a saber: valores teórico-cognoscitivos, éticos, estéticos, económicos, socio-políticos, religiosos, etc. Otra vía de clasificación es aquella que parte de un esquema abstracto de-las necesidades humanas o de la estructura organizativa de-la actividad humana: el saber, los deseos y las normas o - prescripciones. Este criterio sirve para definir el valor-como el objeto de cualquier necesidad y como el resultado-del conocimiento, de los deseos y prescripciones del hombre. "Lo que es conocido constituye un valor, lo que se desea es un valor, lo que se norma es un valor". (14)

Sin embargo, un requisito previo a la clasificación - de los valores es el de intentar una definición del significado o del contenido del concepto filosófico general de-valor. Ofrece interés la tentativa de definir el valor como categoría filosófica a partir del principio metodológico - que consiste en hallar su lugar adecuado dentro del sistema de las categorías filosóficas más universales. En este sentido puede utilizarse el criterio de vincular la categoría-del valor con la del "ser" y la de "verdad". Al relacionar-el valor como concepto con la categoría del ser salta a la-vista el hecho de que su naturaleza no tiene un carácter - sustancial sino funcional. Por eso puede afirmarse que el - valor es la función de dos variables, ya que el valor está determinado por ambos extremos de la relación valorativa - (el sujeto y el objeto). Si relacionamos la categoría de -

valor con la de verdad aparece la significación crítico-cognoscitiva del valor en tanto principio regulador del conocimiento.

Por otra parte es muy importante diferenciar los valores como valores de las cosas (o valores objetivos) y como valores de la conciencia (o valores subjetivos). En relación con esta diferenciación, el especialista soviético O. G. Drohnitskii (15) señala que el concepto filosófico y sociológico de valor designa, en primer lugar, una significación positiva o negativa de un objeto, a diferencia de sus características cualitativas existenciales y, en segundo lugar , un aspecto normativo de la conciencia social (esquemas de acción, principios reguladores u orientadores de carácter valorativo). En el primer caso estamos frente a los valores de las cosas que se refieren a bienes y males naturales, valores de uso, bienes sociales propios de los fenómenos sociales; al carácter progresivo o reaccionario de los acontecimientos históricos, a la herencia cultural expresada en la riqueza de objetos culturales; al efecto positivo o a la significación teórica de las verdades científicas, al bien o mal moral inherentes a las acciones humanas, a las características estéticas de los objetos naturales, sociales y de las producciones artísticas, a objetos religiosos, etc. En el segundo caso se trata de situaciones y actitudes, valoraciones, imperativos y prohibiciones, fines y proyectos expresados en forma de representaciones normativas sobre el bien y el mal, la justicia, la belleza y la fealdad, sobre el sentido de la historia humana, es decir, ideales, normas y principios de acción. A todas estas representaciones les es característico la obligatoriedad modal, que significa no otra cosa que el reflejo o representación de los fenómenos de la realidad en el plano de lo deseable o no deseable, de lo negativo o lo positivo.

No obstante, debe tenerse en cuenta que los valores - objetivos (o valores de las cosas) y los valores subjetivos (o valores de la conciencia) no son más que dos polos de la relación valorativa del hombre con el mundo. Esto - quiere decir que en su esencia ambas formas de manifestación del valor poseen simultáneamente un carácter objetivo-subjetivo o subjetivo-objetivo. Si los valores objetivos - actúan como objetos o cosas de las necesidades e intereses de los hombres, los valores subjetivos constituyen la expresión de esa relación del hombre con el mundo, concebida desde la perspectiva del sujeto, en el cual los intereses y necesidades se traducen al lenguaje de lo ideal, de lo - pensado y representado. Es por eso que los valores de las- cosas son objetos del valor y de las perscripciones humanas y los valores subjetivos constituyen los modos y criterios de esos valores objetivos y de esas prescripciones. El intento de la axiología burguesa contemporánea de "explicar" los valores por sí mismos, en su expresión externa, sin tomar en cuenta los mecanismos sociales que los generan, conduce a una interpretación idealista objetiva, idealista subjetiva o naturalista de los valores, como hemos visto. Desde este punto de vista los valores se "fetichizan" como - esencias absolutas fuera del espacio y del tiempo, o se reducen a propiedades naturales de las cosas, o, por el contrario, se conciben como simples manifestaciones del mundo interno de los hombres.

Por su parte, el marxismo subraya la naturaleza social específica de todo valor y por ello los considera objeto - de la investigación sociológica-general o filosófica en - tanto estas disciplinas estudian la actividad práctico social de los hombres. Así, los valores de las cosas expresan sólo de modo externo la necesidad activa de los hombres que se cosifica en objetos exteriores de las necesidades y

posibilidades humanas y la simbolizan en forma de "significados" de los objetos que adquieren una sanción social. Los valores subjetivos sirven de forma normativa de la orientación del hombre en la realidad natural y social. El análisis científico objetivo que lleva a cabo la teoría marxista-leninista sobre las leyes histórico-sociales permite eliminar de las ciencias una concepción puramente valorativa o moralizante de la historia y de la vida social. Por eso, la elevación de la conciencia social de formas pre-científicas a formas científicas, que tiene lugar en y a partir de la concepción marxista-leninista del mundo, presupone la superación de los criterios exclusivamente valorativos en la actividad científica e incluso en el pensamiento individual. Sin embargo, esta superación no significa en modo alguno la eliminación de los fenómenos valorativos mismos sino solamente la salida fuera de los límites de una orientación valorativa exclusiva mediante el descubrimiento del contenido histórico-social que se manifiesta en toda actividad valorativa.

Todos estos problemas exigen de la elaboración de una teoría general de los valores dentro de los límites de la filosofía marxista-leninista. Esta teoría axiología está aún por desarrollar aunque en las obras de los clásicos del marxismo-leninismo se encuentran no pocas consideraciones sobre el tema, que requieren de una elaboración sistemática ulterior. La acusación que muchos teóricos burgueses contemporáneos hacen al marxismo de desconocer el problema del valor, salvo en lo que concierna al valor económico y ceñirse exclusivamente al problema de lo objetivo, resulta absolutamente infundada. En la doctrina marxista-leninista se aborda el problema de los valores desde múltiples perspectivas, a saber, la teoría del factor subjetivo, los problemas de la vinculación de los factores sociales y gnoseológicos en el

conocimiento, el problema de la ideología, la teoría de la práctica, el carácter reflejo y activo de la conciencia, - las consideraciones sobre la cultura, etc. En cuanto al tema de la relación ciencia-valor y su vinculación con el -- principio de la unidad de las ciencias, la teoría marxista leninista contemporánea del valor necesariamente tendrá que partir de principios básicos como el del partidismo objetivo, el principio del monismo materialista y el principio de la unidad de la naturaleza y la sociedad.

En este sentido un punto de partida obligado para esta investigación será la tesis del joven Marx, según la cual: "La historia misma es una parte <u>real</u> de la <u>historia natural</u>: de la naturaleza que viene a ser hombre. Las ciencias naturales llegarán a incluir a la ciencia del hombre, lo - mismo que la ciencia del hombre incluirá a las ciencias naturales: habrá una <u>sola</u> ciencia". (16)

Notas y referencias bibliográficas

(1) Cassirer, E. Implications of physics for ethics. In: The structure of scientifc thought ed. by H. Madden, Boston, 1960, p. 338-339

(2) Hartman, R.S. Value theory as a formal system. Kant-studien Bd., 50, H.3, 1958, p, 290

(3) Ver: Carnap, R. Philosophy and logical syntax, London, 1945

(4) Lenin, V.I. ¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas? En: O/C Editorial Progreso, Moscú, 1981, t. I, p. 165

(5) Ver: Lenin, V.I. Una vez más acerca de los sindicatos, el momento actual y los errores de los camaradas Trotsky y Bujarin. En: O.E. en 12 ts. Editorial Progreso, Moscú, 1977, p. 366.

(6) Ibidem, p. 365

(7) Ver: Lenin, V.I. El concepto liberal y el concepto marxista de lucha de clase. (Nota). En: O.E. en 12 ts. ed. cit., 1976, t. V, p. 17.

(8) Seryantov, V.F. y Grechanii, V.V. El hombre como objeto del conocimiento filosófico y científico-natural. Leningrado, 1980, p. 55 (en ruso)

(9) Novik, I.B. La unidad de la metodología y la axiología como expresión de la síntesis del conocimiento. En: Síntesis del conocimiento científico contemporáneo, Moscú, 1973, p. 627 (en ruso)

(10)Ver: Vasilienko, V.A. Valor y relaciones valorativas.
En: El problema del valor en la filosofía. Ed. "Nauka",

(11) Ver: Maizel, J.A. La ciencia y el problema de los valores. En: op. cit.

(12) La categoría de valor se emplea por otras ciencias particulares como son la lógica formal (axiología formal), la teoría de los juegos, la teoría de la información, la estadística, además de otras ciencias sociales como la economía política, la psicología, la sociología. En estas ciencias particulares el concepto de valor adquiere determinaciones específicas junto con las determinaciones generales propias de este concepto a nivel filosófico.

(13) Soryantov, V.F. y Grechanii, V.V. op. cit., p. 59

(14) Bekker, G. y Boskov, A. La teoría sociológica contemporánea. Moscú, 1961, p. 167

(15) Drobnitskii, O.G. "Valor". Véase: Enciclopedia Filosófica. Moscú, 1970, t. V.

(16) Marx, C. Manuscritos económicos y filosóficos ed. Austral, Santiago de Chile, 1960, pág. 112-113

INTERRELACION DE LOS ASPECTOS CIENTIFICO Y VALORATIVO EN EL ANALISIS FILOSOFICO DE LA CULTURA.

El concepto de cultura es hoy objeto de análisis de múltiples ciencias particulares y de la filosofía. La investigación filosófica debe, sin lugar a dudas, tomar en cuenta los aportes de las investigaciones científico-particulares sobre la cultura sin reducirse a ellas y sin pretender buscar la universalidad filosófica del concepto de cultura en la simple generalización de los datos aportados por las teorias culturológicas contemporáneas como la antropología, la etnografía, la culturología etrográfica, la sociología de la cultura y otras. La importancia actual del análisis filosófico de la categoría de cultura responde, por lo tanto, a imperativos de orden gnoseológico y metodológico encaminados a profundizar en la esencia del fenómeno cultural en general como componente inseparable de la vida social, y como determinación fundamental de la actividad creadora del hombre.

Ahora bien, la elaboración de una teoría filosófica de la cultura responde no sólo a los requisitos de la lógica interna del desarrollo del conocimiento científico, sino también y en no menor grado, a exigencias de carácter práctico e ideológico. Los alcances y logros de la actividad creadora humana. Son hoy más que nunca exponentes del progreso social de la humanidad. Nuestra época se caracteriza por un creciente proceso de internacionalización de la vida social y de la cultura que tiene sus raíces en la producción industrial, en los avances técnicos, en el desarrollo de los medios de comunicación, en la división internacional del trabajo, en el establecimiento de nexos cada vez más estrechos en la economía mundial, en los logros inucitados de la cien-

cia contemporánea y de la educación a nivel internacional. Todo ello es una muestra indiscutible del proceso progresivo de integración cultural por el que atraviesa la humanidad, lo que determina la necesidad de abordar el problema de la cultura como expresión universal, del progreso social.

Sin embargo, nuestra época se caracteriza no sólo por el avance de las tendencias progresivas y democráticas de la cultura universal, sino también, por la presencia de fuerzas oscuras y nefastas, destructivas y reaccionarias que ponen en peligro los logros culturales de la humanidad. Se trata de una época de profundas contradicciones y antagonismos, de diferencias sustanciales de orden socio-cultural entre los pueblos, donde el desarrollo de unos contrasta con la miseria, el atraso, la dependencia de otros y donde el esplandor económico de algunos pueblos es la condición del subdesarrollo socio-cultural de otros. Hoy en día no nos amenaza sólo el peligro de una destrucción de las culturas locales o regionales sino de toda la cultura universal dado los medios técnicos militares contemporáneos; pero a la vez, estamos expuestos a la destrucción irracional de los recursos naturales, a la intervención imperialista en los asuntos internos de los pueblos, a la penetración cultural... Todo ello explica que en la conciencia social-contemporánea aparezca la necesidad de la reflexión teórica y de la toma de posición ante las interrogantes e inquietudes que suscita el tema de la cultura.

El examen filosófico del problema de la cultura responde, por lo tanto, a motivaciones teórico-cognoscitivas y práctico-ideológicas, y en consecuencia, debe aspirar no solamente a una investigación rigurosamente científica del concepto de cultura, sino a ofrecer a través de ella una valoración crítica y un compromiso ideológico. Ahora bien-el enfoque filosófico valorativo del fenómeno de la cultu-

ra no se debe comprender como un aspecto externo que se añada desde fuera al aspecto científico-teórico. Todo lo contrario, el enfoque científico riguroso del concepto de cultura lleva implicito internamente el requisito de una valoración crítica y de una toma de partido. Se trata de una valoración que se desprende internamente del conocimiento filosófico objetivo de la noción de cultura.

La causa de la pretendida oposición entre el enfoque valorativo y el enfoque científico del fenómeno de la cultura responde al divorcio entre el enfoque teórico y, en última instancia, a un desconocimiento de la verdadera esencia de la cultura humana.

El concepto filosófico de cultura abarca todo lo sujeto a la elaboración y a la actividad creadora del hombre. El mundo cultural es el mundo del hombre mismo, un mundo que es el resultado de la actividad histórico-social dónde el hombre actúa como principio activo, creador y consciente. Ahora bien, al plantearse de modo más concreto el nexo de la cultura con la actividad social multifacética de los hombres es preciso tener presente que la cultura no se reduce exclusivamente a los resultados de la actividad material y espiritual del hombre. La cultura incluye como momento esencial la propia actividad creadora así como el conjunto de medios, capacidades y mecanismos a través de los cuales se realiza la actividad humana.

Por lo tanto, al hablar de cultura no nos referimos exclusivamente a los objetos materiales y espirituales creados por el hombre, ni a las normas, valores e ideales materializados en el lenguaje, en los libros, en la acción humana, en las obras de arte, etc. Los objetos y medios de la actividad humana pueden ser considerados fenómenos culturales sólo en la medida que se vinculan con el hombre. Esto signi-

fica que la cultura actúa realmente como característica del hombre y como medida de su desarrollo profesional, moral y espiritual.

Al vincular el concepto de cultura con el hombre, a su vez, lo relacionamos íntimamente con el desarrollo. Por eso podemos caracterizar la cultura de forma más general como desarrollo humano y como medida del autodesarrollo del hombre. El mundo cultural como conjunto de objetos creados en la actividad social, tomados en sí mismo, fuera de su nexo con el hombre no puede cumplir la función de cultura y sólo sirve de indicador ésta. La cultura como cualidad del mundo de los objetos, sociales creados por el hombre existe objetivamente, pero sólo para aquel que sea capaz de asimilarla. De este modo el mundo cultural constituye un índice de nivel de desarrollo social y sirve de base para la vida y actividad de las nuevas generaciones, precisamente en la medida en que ellos, al descosificar su contenido, lo transforman en medios activos de la formación de su cultura y de su propio desarrollo. Por eso dominar la cultura implica dominar su lenguaje.

De esta forma la cultura constituye un aspecto cualitativo de la sociedad y de los fenómenos sociales; aquel aspecto que mide su nivel de perfeccionamiento y desarrollo. Buscar la especificidad de la cultura en relación con los cambios sociales es lo que permite definirla como estado cualitativo de la sociedad en cada etapa de su desarrollo. El estado cualitativo de la sociedad se expresa concretamente en el nivel alcanzado por la sociedad en el desarrollo de sus fuerzas productivas, de sus relaciones sociales, de la producción material y espiritual, de la ciencia, el arte, la educación, etc. Es por eso que al relacionar la cultura con la naturaleza se capta el nivel de desa-

rrollo y progreso de la sociedad humana, esto es, el grado de humanización de la naturaleza y del propio hombre.

El intento de comprender la historia humana como proceso único de carácter progresivo en el que suceden diferentes etapas sociales trajo como consecuencia la necesidad de valorar, comparar y clasificar las diversas formas históricas de la sociedad, clasificándolas según su nivel y grado de desarrollo. Y precisamente el fundamento que permite llevar a cabo esta valoración es el concepto de cultura, - que expresa la medida del desarrollo histórico y de las potencialidades esenciales del hombre.

Así comprendido, el concepto de cultura se vincula con el de progreso social. Si el progreso social expresa el movimiento ascendente de la sociedad que se plasma en los modos de la actividad humana, en las formas de las relaciones sociales, en el lenguaje, en los estados la conciencia social, etc., ello indica que podemos juzgar el progreso social a partir de los tipos de cultura. En este sentido la cultura actúa como un criterio importante del desarrollo social. Asimismo, el progreso social se caracteriza de modo esencial por el desarrollo y la formación progresiva de la libertad por eso, la cultura expresa el nivel de libertad de la sociedad y de la personalidad humana. En este sentido F. Engels 1) señalaba que la historia de la humanidad demuestra que cada paso en el camino de la cultura es un paso hacia la libertad.

Ahora bien el enfoque historico científico de la cultura no se reduce a la simple constatación y descripción de - las diferencias culturales de una época histórica en relación con otra. El simple establecimiento de las particularidades culturales de una u otra época histórica no garantiza su análisis científico y no va más allá de un historicismo-

superficial. Por otra parte, la absolutización de las diferencias culturales de épocas aisladas da al traste con el enfoque histórico de la cultura y genera en fin de cuentas un relativismo histórico y un pluralismo cultural. Esto explica que el análisis científico de la cultura no excluye sino que, por el contrario, presuponga la valoración y la comparación de las culturas de épocas diferentes como más o menos desarrolladas, como culturales de mayor o menor nivel, y esto es posible en virtud que el enfoque histórico científico a la vez que subraya las particularidades del desarrollo de la cultura en épocas históricas diferentes, muestra la unidad de todo el proceso cultural.

Por esta razón el enfoque histórico auténtico lleva implicito la necesidad de un enfoque teórico integral del proceso histórico cultural. De este modo el enfoque histórico científico de la cultura contrasta con el simple evolucionismo que se reduce a ver en el pasado un proceso histórico opuesto al presente, pero que desconoce que el presente también debe ser objeto de un análisis histórico. Comprender históricamente el presente significa brindar la clave de la comprensión del pasado y del futuro, entender el presente en relación con el pasado y con el futuro y, por ende, vincular cada momento del desarrollo con el proceso integral.

Esta concepción de la historia de la cultura o de la cultura como niveles del desarrollo y del perfeccionamiento de la sociedad es propia del análisis histórico-concreto marxista. El enfoque histórico concreto marxista de la cultura conjuga el aspecto científico y el valorativo como dos elementos indisolublemente ligados entre sí, y permite superar, por un lado, las concepciones objetivistas acríticas del análisis portivista de la cultura, y por otro, la simple valoración moralizante de la cultura. Así, el histori-

cismo concreto al tomar en cuenta las particularidades del desarrollo cultural exige exponer la unidad de este desarrollo lo que, a su vez, permite transformar las etapas - pretendidamente aisladas del proceso cultural en eslabones históricos del proceso universal.

Al analizar la cultura como categoria histórico científica el marxismo ofrece la posibilidad de entender la - unidad de lo general y lo particular en su desarrollo. Y el criterio objetivo que sirve de fundamento para enjuiciar y medir el nivel o grado de avance cultural de las épocas histórico-concretas no es otro que el desarrollo del hombre - como sujeto social de la actividad y como sujeto histórico. Como sujeto de la actividad el hombre modifica no solamente el mundo circundante sino que se transforma a sí mismo, en virtud de que las relaciones del hombre con la naturaleza, incluyen de modo inmediato sus relaciones con otros hombres. Es por eso quelas relaciones del hombre con la - naturaleza representan relaciones sociales. Las relaciones sociales, por lo tanto, constituyen un criterio determinante del desarrollo del hombre y, por lo tanto, de la cultura. En este sentido, las relaciones sociales conforman "la sustancia" de la cultura en tanto se conciben como relaciones humanas y no como relaciones entre las cosas. Y ello es lo que permite precisamente un análisis históricoo y valorativo de la cultura. Desde este punto de vista, entonces, la cultura no es simplemente la producción de cosas como cosas útiles, ni tampoco la producción de la conciencia en sus - formas abstractas, la producción del propio hombre como ser social.

El marxismo estudia la naturaleza y dinámica de los - procesos culturales en relación orgánica con las regularidades del desarrollo social en su conjunto y en determinado contexto histórico concreto. Al plantearse el problema-

del desarrollo y de la herencia cultural es necesario, por ende, tomar en cuenta los aspectos ideológicos de la cultura. En el nexo de las culturas con determinada comunidad - histórica imprime su sello particular al fenómeno cultural, el vínculo dé éste con determinada clase, grupo o capa social condiciona su contenido ideológico. Esto explica que el universo cultural contemporáneo tenga lugar un enfrentamiento entre las tendencia progresivas y democráticas y las tendencias retrógradas y reaccionarias, entre los valores-culturales permanentes y los valores transitorios decadentes.

Pero el desarrollo cultural tiende a la integración de la cultura, a la eliminación de toda forma de cultura enajenada y de toda forma de utilización de la cultura con fines de dominación. La cultura es el resultado de la actividad-de toda la humanidad y en su desarrollo, intervienen todos los hombres. Es por eso que todo hombre es digno de elevarse a los niveles más altos de la cultura universal. El avance de la humanidad esté por ello indisolublemente ligado, a la eliminación de todas las formas de aliniación castración cultural, a la transformación de la cultura en un - auténtico elemento de liberación plena del hombre.